

مجموعه فلسفی مراغه

مشتل بر

آثاری از ابو حامد غزالی، عین القضاة همدانی، عمر بن سهلان ساوی
مجدالدین حلی، ابن سینا، فارابی و دیگران

چاپ عکسی از روی مجموعه خطی مورخ ۷-۵۹۶ متعلق به کتابخانه دکتر اصغر مهدوی

زیر نظر و با مقدمه‌ای
نصرالله پورجوادی

مجموعه فلسفی مراغه :
مشمول بر آثاری از ابوحامد غزالی، عین القضاة همدانی، عمر بن سهلان ساری، مجدالدین جیلی، ابن سینا، فارابی و دیگران
چاپ عکسی از روی مجموعه خطی مورخ ۷-۵۹۶ متعلق به کتابخانه دکتر اصغر مهدوی
زیر نظر و با مقدمه‌های فارسی و انگلیسی: دکتر نصرالله پورجوادی
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۸۰
تعداد ۱۵۰۰
لیتوگرافی: مردمک
چاپ: محمد امین
حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مجموعه فلسفی مراغه: مشتمل بر آثاری از ابوحامد غزالی، عین القضاة همدانی، عمر بن سهلان ساری، مجدالدین جیلی، ابن سینا، فارابی و دیگران/ زیر نظر و با مقدمه‌های نصرالله پورجوادی. - تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
بیست و هشت، ۴۵۰، XII ص. - (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۰۴۳) (سلسله کتابهای چاپ عکسی از روی نسخ خطی؛ ۷)
ISBN 964-01-1043-4

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
ص. ع. لاتینی شده:

Majmū'ah-ye Falsafī-e Marāghah
(A Philosophical Anthology from Maraghah)

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴ - نسخه‌های خطی عربی. ۲. کلام - متون قدیمی تا قرن ۱۴ - نسخه‌های خطی عربی. الف. پورجوادی، نصرالله، ۱۳۲۲. - ب. مرکز نشر دانشگاهی.

۰۱۱/۳۱

Z۶۶۱۱/ف۸م۳

۸۰-۲۵۵۰۱

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:

فهرست

پیشگفتار: درباره کتابخانه اصغر مهدوی
معرفی آثار موجود در مجموعه فلسفی مراغه
فهرست مجموعه فلسفی مراغه
متن مجموعه فلسفی مراغه
مقدمه انگلیسی

هفت

یازده

بیست و پنج

۱

III



پیشگفتار

بزرگترین مخازن کتابهای خطی در کشور ما کتابخانه‌های عمومی نظیر کتابخانه مجلس و کتابخانه ملی و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و کتابخانه آستان قدس رضوی در مشهد است. در کنار این کتابخانه‌ها، کتابخانه‌های مهم دیگری هم هست که به همت اشخاص فرهنگ‌پرور و کتاب‌دوست تأسیس شده و ابتدا به صورت کتابخانه‌های شخصی و خصوصی بوده و بعداً جنبه عمومی پیدا کرده‌اند، مانند کتابخانه مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی در قم و کتابخانه مدرسه سپهسالار و کتابخانه مرحوم حاج حسین آقا ملک. البته، در گوشه و کنار کشور کتابخانه‌های شخصی دیگری نیز هست که آنها نیز به همت این قبیل اشخاص فرهنگ‌پرور و کتاب‌دوست فراهم آمده ولی جنبه عمومی پیدا نکرده است. یکی از اینها کتابخانه خانواده مهدوی است که به همت دکتر اصغر مهدوی فراهم آمده است و هم‌اکنون در خانه ایشان نگهداری می‌شود.

کتابخانه مهدوی دارای حدود یکهزار جلد کتاب خطی است که در بسیاری از موارد در هر جلد چندین کتاب و رساله، به فارسی و عربی، درج شده است. این کتابها از زمان جدّ دکتر مهدوی، مرحوم حاج محمدحسن امین دارالضرب، و پدر ایشان مرحوم حاج حسین آقا امین‌الضرب تهیه شده است، ولی عمده نسخه‌های موجود کتابخانه را آقای دکتر اصغر مهدوی شخصاً خریداری کرده و به این مجموعه خانوادگی افزوده‌اند. بعضی از کتابها قبلاً متعلق به کتابخانه‌های

خصوصی دیگر، مانند کتابخانه میرزا یوسف خان مستوفی الممالک و دبیرالملک (میرزا محمدحسین فراهانی) و فرهاد میرزای معتمدالدوله، بوده است.

از نسخه‌های خطی کتابخانه مهدوی نخست مرحوم دکتر مهدی بیانی فهرستی نسبتاً تفصیلی (نام کاتب، تاریخ تحریر، نوع کاغذ و آرایش نسخه و...) شامل ۴ دفتر به خط خود برای ۴۲ مجلد قرآن، ۱۵ مجلد ادعیه، ۱۲ نسخه مرقع، ۲۰۲ مجلد عربی و ۲۸۴ مجلد کتاب فارسی و مجموعه فراهم آورد. سپس مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه، با عنایت به فهرست مرحوم دکتر بیانی، فهرستی اجمالی از ۸۸۴ نسخه فارسی و عربی کتابخانه مزبور تهیه و چاپ کرد. این فهرست که در سال ۱۳۴۱ به عنوان دفتر دوم نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران منتشر گردید، پس از انتشار موجب شد که اهمیت کتابخانه مهدوی برای محققان شناخته شود و بعضی از آثار نفیس و قدیمی این مجموعه به جهانیان معرفی گردد. از جمله این آثار نفیس می‌توان از کلیات عبید زاکانی مورخ ۷۵۱، چند دیوان حافظ از قرن نهم، نه‌ایه شیخ طوسی، مورخ ۵۴۶ که با یک واسطه با نسخه خط مؤلف مقابله شده، رسائل اخوان الصفا دارای تاریخ تملک سنه ۶۴۰، کتاب السبعین جابر بن حیان و رسائل دیگر مورخ ۷۳۲ یاد کرد.

از زمانی که مرحوم دانش‌پژوه فهرست کتابخانه مهدوی را تهیه کرده است حدوداً ۴۰ سال می‌گذرد و در این مدت کتابهای دیگری نیز خریداری شده و به این مجموعه خطی اضافه شده است که هنوز فهرستی از آنها منتشر نشده است. کتابخانه مهدوی، هرچند که خصوصی و شخصی است، ولی در آن هیچ‌گاه به روی محققان بسته نبوده است. دکتر اصغر مهدوی از سالها پیش اجازه داده‌اند که از نسخه‌های معتبر و نفیس ایشان حتی المقدور میکروفیلم تهیه شود و این میکروفیلمها را در اختیار کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران قرار داده‌اند. هر محققى در هر نقطه دنیا که به نسخه‌ای خطی از کتابخانه مهدوی نیاز داشته توانسته است به آن دسترسی پیدا کند. این مطلب را مرحوم دانش‌پژوه در مقدمه فهرست خود (ص ۶۱) متذکر شده و درباره گشاده‌دستی و بلندنظری دکتر مهدوی نوشته است:

آقای دکتر مهدوی اجازه دادند کتابخانه مرکزی دانشگاه از نُسَخی که می‌خواهد از این کتابخانه (یعنی کتابخانه مهدوی) برای خود فیلم بردارد و تاکنون چندین نسخه گرانها و نایاب و منحصر آن فیلم و عکس‌برداری شده و در کتابخانه

گذارده شده است و هر کسی که بخواهد از نسخه‌های این کتابخانه استفاده کند می‌تواند به وسیله کتابخانه مرکزی دانشگاه به آنها دسترسی یابد. کتابخانه مرکزی دانشگاه از این سماحت و گشاده‌دستی ایشان سپاسگزاری دارد و می‌داند که ایشان از کسانی نیستند که حق مؤلفان سلف را تباه سازند و کتابی را که آنان برای همه مردم نوشته‌اند و خواستند که همگان از آن بهره برند حبس کنند و سد راه استفاده عموم شوند.

نگارنده شخصاً شاهد این سماحت و گشاده‌دستی صاحب کتابخانه مهدوی بوده است. من بارها از این کتابخانه، وقت و بی‌وقت، بازدید کرده‌ام و ساعتها به مطالعه نسخه‌های خطی آن پرداخته‌ام. یکی از این کتابها که چند سال پیش نظرم را به خود جلب کرد بیاضی بود که در آن مطالب گوناگون فلسفی و عرفانی و اشعار متنوع صوفیانه و عرفانی، هم به فارسی و هم به عربی، درج شده بود. این مجموعه یا بیاض را من چندی پیش با عنوان جنگ مهدوی به صورت عکسی چاپ کردم (مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۰).

در کتابخانه مهدوی یک مجموعه قدیمی و نفیس و بسیار ارزشمند دیگر هست که در اواخر قرن ششم در مراغه کتابت شده و مشتمل بر آثار فلسفی و منطقی و عرفانی و کلامی از ابن‌سینا و ابوحامد غزالی و عین‌القضاة همدانی و دیگران است و آن همین کتابی است که در اینجا به صورت عکسی چاپ می‌شود. صرف‌نظر از ارزش آثار موجود در این مجموعه به دلیل قدمت آنها، گردآوری آنها در یک مجموعه و کتابت آنها در شهر مراغه، نکته‌ای را نیز از لحاظ تاریخ فلسفه در ایران برای ما روشن می‌سازد و آن این است که شهر مراغه در نیمه دوم قرن ششم یکی از مراکز عمده تعلیم فلسفه در ایران بوده است، همچنانکه شهرهای دیگر آذربایجان، بخصوص تبریز، نیز در سده‌های بعد در تعلیم و گسترش فلسفه نقش داشته‌اند. درباره آثار موجود در این مجموعه، در مقاله‌ای که با عنوان «معرفی آثار موجود در مجموعه فلسفی مراغه» نوشته‌ام توضیح داده‌ام. در خاتمه از آقای دکتر اصغر مهدوی که اجازه دادند ما این مجموعه را به صورت عکسی چاپ کنیم تشکر می‌کنم. والحمد لله رب العالمین.

نصرت‌الله پورجوادی

معرفی آثار موجود در مجموعه فلسفی مراغه

کتابی که در اینجا به صورت عکسی (فاکسیمیل) چاپ شده است در اصل مجموعه‌ای است خطی متعلق به کتابخانه آقای دکتر اصغر مهدوی که در اواخر قرن ششم هجری به دست کاتبی ناشناخته در شهر مراغه کتابت شده است. در این مجموعه نوزده اثر مختلف از نویسندگان ایرانی درج شده بوده است که از این تعداد چهارده یا پانزده اثر به صورت کامل به ما رسیده است. هرچند که کاتب این مجموعه گرانقدر خود را معرفی نکرده است، ولیکن از شواهد و قرائن پیداست که وی شخصی باسواد و اهل فلسفه و منطق بوده، و فلسفه‌ای که مورد علاقه وی بوده فلسفه‌ایست دینی، آمیخته به مباحث کلامی، که در بعضی از آثار حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی طوسی و متفکرانی که تحت تأثیر او بوده‌اند، مانند عین‌القضاة همدانی، متجلی شده است. نویسندگان اکثر آثاری را که در این مجموعه درج شده است می‌شناسیم، ولی بعضی را هم کاتب معرفی نکرده است و ما نمی‌شناسیم. نسخه بعضی از آثاری که در این مجموعه آمده است منحصر به فرد است، و این خود ارزش این مجموعه را چند برابر می‌کند. آثار دیگری که نسخه آنها یگانه نیست، باز به دلیل قدمت این مجموعه ارزش فوق‌العاده دارد. به همین جهت است که این مجموعه خطی شایسته آن بوده است که عیناً به صورت عکسی چاپ شود.

آثار غزالی
نویسنده‌ای که کاتب یا پدیدآورنده این مجموعه بیش از هرکس دیگر به او علاقه داشته و آثار او را بیش از همه در مجموعه خود گرد آورده است ابوحامد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) است. پنج اثر مهم فلسفی - دینی از ابوحامد در این مجموعه درج شده است. مجموعه با یکی از آثار ابوحامد به نام کتاب المضمون به علی غیر اهل (ص ۶۲-۱) آغاز می‌شود، و سپس دو اثر دیگر از همین نویسنده، یکی به نام المسائل المضمون بها علی غیر اهلها (ص ۹۹-۶۳) و دیگر به نام رسالة فی العلم اللدنی (ص ۱۲۰-۱۰۰)، به دنبال آن می‌آیند. پس از این سه اثر، زیادة الحقایق عین القضاة همدانی (ف ۵۲۵) آمده است (ص ۱۹۱-۱۲۱) و سپس اثری دیگر از ابوحامد غزالی به نام المسائل الاخریة (ص ۲۲۴-۱۹۱). آخرین کتابی که در این مجموعه از ابوحامد آمده است مشکاة الانوار است (ص ۲۸۶-۲۶۰).

کتابهایی که در این مجموعه از غزالی درج شده است به دلائلی ارزشمند است. اولاً انتخاب این آثار در یک مجموعه، در کنار آثار فلسفی و منطقی از نویسندگان دیگر، خود نشان می‌دهد که گردآورنده مجموعه به دنبال چه نوع آثاری از ابوحامد بوده است.^۱ کتاب المضمون به علی غیر اهل که نخستین کتاب در این مجموعه است و همچنین المسائل المضمون بها علی غیر اهلها که به دنبال آن آمده است هر دو کتابهایی است که غزالی برای خواص نوشته است نه عوام، و این نکته‌ای است که وی در عنوان کتابها به آن اشاره کرده است. مطالبی که در این دو کتاب آمده و باید از دسترس نااهل دور نگه داشته شود مطالب فلسفی است. کتابی با عنوان المضمون به علی غیر اهل و منسوب به ابوحامد غزالی تاکنون چندبار چاپ شده و در بازار موجود است. اما کتابی که با همین عنوان در مجموعه حاضر آمده است با کتاب چاپی که اثری ساختگی است کاملاً متفاوت است. المضمون چاپی اصلاً چندان فلسفی نیست و در آن مطالبی که باید از دسترس نااهل دور نگه داشته شود دیده نمی‌شود. اما المضمون در مجموعه حاضر دقیقاً یک اثر فلسفی است. درواقع مطالب این کتاب کم‌ویش همان

(۱) از این نظر می‌توان آثار غزالی در این مجموعه را با آثار او در مجموعه خطی شهید علی پاشا (شماره ۱۷۱۲) که در سال ۵۰۹ نوشته شده و شامل مشکاة الانوار، الجام العرام، و قسطاس المستقیم است مقایسه نمود (دربارۀ این مجموعه، بنگرید به: عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، ج ۲، کویت ۱۹۷۷، ص ۱۹۵-۲۳۱، ۱۶۰).

مطالبی است که غزالی در بخش الهیات از کتاب مقاصد الفلاسفه آورده است. در المسائل المضمون بها علی غیر اهلها نیز ما مطالبی ملاحظه می‌کنیم که غزالی در بخش طبیعیات مقاصد الفلاسفه مطرح کرده است. المسائل المضمون نیز مانند کتاب المضمون در این مجموعه تاکنون به چاپ نرسیده است، و فقط ترجمه‌ای عبری از بخشی از این اثر وجود داشته که هاینریش مالتز آن را تصحیح کرده و همراه با ترجمه آلمانی آن در سال ۱۸۹۶ چاپ کرده است.^۲ پس از آنکه ترجمه عبری این اثر همراه با تحقیقات مالتز درباره آن چاپ شد، محققان دیگر انتساب این اثر به غزالی را نپذیرفتند. اما هم‌اکنون با پیداشدن متن اصلی و کامل این اثر در مجموعه حاضر، می‌توان پذیرفت که حق با مالتز بوده است.^۳

رسالة فی العلم اللدنی در این مجموعه منحصر به فرد نیست ولی وجود آن در اینجا تأیید دیگری است بر صحت انتساب این اثر به غزالی. درباره اصالت این اثر و صحت انتساب آن به غزالی پاره‌ای از محققان تردید نشان داده‌اند و حتی بعضی، مانند آسین پالاسیوس و موتگمری وات،^۴ منکر انتساب آن به غزالی شده‌اند. از جمله دلائل ایشان این بوده که قسمتهایی از رسالة فی النفس والروح ابن عربی با کتاب غزالی مطابقت دارد. ولی با پیداشدن نسخه‌ای از این اثر در مجموعه شهید علی پاشا که در سال ۵۰۹ کتابت شده و همچنین نسخه خطی دیگری که در قرن ششم نوشته شده و مک کارثی به آن اشاره کرده است، تردیدی باقی نماند که این اثر متعلق به ابوحامد است.^۵ مجموعه خطی حاضر تأیید دیگری است بر صحت انتساب این اثر به ابوحامد، و اگر مطالب رسالة ابن عربی با مطالب رسالة غزالی مطابقت دارد، در آن صورت باید گفت که

2) Heinrich Malter, *Die Abhandlung des Abū Hāmid al-Ghazzālī, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden*. Frankfurt a.M. 1896.

۳) درباره اصالت کتاب المضمون در این مجموعه و مقایسه آن با المضمون چاپی که اثری معمول است و همچنین اصالت کتاب یا رسالة المسائل المضمون بها علی غیر اهلها و المسائل الاخریة در این مجموعه، بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان «آثار المضمون» غزالی در مجموعه فلسفی مراغه» معارف، سال ۱۸، ش ۲ (مرداد - آبان ۱۳۸۰) ص ۲۸-۳.

4) Montgomery Watt, «The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazzālī», J. R. A. S. (1952), p. 33-4.

5) Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazal)*, edité et mis a jour par Michel Allard, Beyrouth 1959, p. 52, n. 4.

ابن عربی مطالب خود را از غزالی گرفته است، بدون این که مأخذ خود را ذکر کرده باشد. کاری که او در موارد دیگر هم کرده است.

رسالة المسائل الاخریة که پس از زبدة الحقایق عین القضاة همدانی آمده است همان اثری است که گاه به نام «المضنون الصغير» و گاه «الأجوبة الغزالیة فی المسائل الاخریة» شناخته و چاپ شده است هر چند که بعضی از محققان اصالت این اثر را انکار کرده‌اند، ولی وجود نسخه‌ای از این اثر در مجموعه حاضر تأییدی است بر عقیده کسانی که این اثر را اصیل دانسته‌اند. پس از متن المسائل در این مجموعه، مطالب دیگری نیز از غزالی آمده است که در نسخه‌های چاپی المسائل نیست. به دنبال این مطالب اضافی، متن فتاوهائی آمده است که شبکی در ضمن ترجمه احوال غزالی در طبقات الشافعیه آورده است.

مشکاة الانوار آخرین اثر غزالی در این مجموعه است. هر چند که مشکاة جزو آثارى است که در مورد انتساب آن به غزالی کسی تردیدی ندارد، ولی باز موتغمیری وات در طی مقاله مستقلی که نوشت سعی کرد اثبات کند که بخش آخر آن که درباره حجاب است جعلی است و بعداً به مطالب دیگر الحاق شده است.^۶ البته، وجود متن کامل این اثر در مجموعه شهید علی‌پاشا نشان داد که موتغمیری در این مورد هم، مانند اکثر موارد دیگر، اشتباه کرده است. وجود نسخه‌ای از مشکاة الانوار در مجموعه فلسفی مراغه این امید را به وجود آورده بود که تأیید دیگری برای صحت انتساب بخش آخر مشکاة به غزالی پیدا شده باشد، ولی متأسفانه نسخه مشکاة در این مجموعه ناقص است و از اندکی پیش از بحث حجاب به بعد، صفحاتی از این مجموعه افتاده است.

آثار ابن سینا از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (ف. ۴۲۷) چهار اثر کوتاه در این مجموعه دیده می‌شود. نخستین اثر رسالة فی السعادة والحجج است (ص ۲۲۳-۲۲۶). این رساله را سیدعبدالله بن احمد العلوی از روی دو نسخه خطی، یکی متعلق به کتابخانه رامپور و دیگری متعلق به کتابخانه آصفیه در حیدرآباد دکن، تصحیح و در سال ۱۳۵۳ ق در هند چاپ کرده است.

6) W. Montgomery Watt, «A Forgery in al-Ghazālī's Mishkāṭ? J.R.A.S. 1949.

همین رساله بعداً در سال ۱۴۰۰ ق در رسائل الشیخ‌الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا توسط انتشارات بیدار در قم به چاپ رسیده است (ص ۲۸۰-۲۵۹). مرحوم ضیاء‌الدین درّی نیز آن را تحت عنوان «رساله تحفه» به فارسی ترجمه کرده است (تهران ۱۳۱۹). دکتر یحیی مهدوی نسخه‌های متعددی از این رساله را ذیل عنوان «تحصیل السعادة و تعرف بالحجج العشرة» معرفی کرده، ولی به این نسخه در مجموعه فلسفی مراغه که در اختیار او بوده اشاره‌ای نکرده است (فهرست مهدوی، ش ۴۳).^۷

رسالة فی المعاد یا الاضحیة فی المعاد دومین رساله از ابن سینا در این مجموعه است. این رساله به نظر می‌رسد با قلمی متفاوت با قلم دیگر در این مجموعه نوشته شده باشد. ابن سینا این رساله را به مناسبت عید اضحی برای الشیخ الامین ابوبکر (بن) محمد بن عبید (یا عبدالله) نوشته است (فهرست مهدوی، ش ۳۰). متن عربی را یک بار سلیمان دنیا (قاهره ۱۹۴۹) و بار دیگر حسن عاصی (بیروت ۱۹۸۴) چاپ کرده‌اند (دایبر، ش ۴۵۸۹).^۸ ترجمه فارسی کهنسالی از این رساله موجود است که به کوشش حسین خدیو جم چاپ شده است (تهران ۱۳۵۰).

سومین اثر ابن سینا رسالة اسباب حدوث الحروف یا مخارج الحروف است (ص ۴۴۲-۴۳۲). متن رساله در این مجموعه یکی از نسخه‌هایی بوده است که پرویز ناتل خانلری در تصحیح این اثر از آن استفاده کرده است. سه نسخه دیگر قدیم‌تر از مجموعه فلسفی مراغه نیز وجود داشته که خانلری آنها را در مقدمه خود معرفی کرده است. قدیم‌ترین آنها که در سال ۵۶۹ کتابت شده متعلق به کتابخانه مجلس شورا است (شماره ثبت ۵۹۹). از این اثر دو روایت وجود دارد، و نسخه مجلس روایت اول و نسخه مهدوی روایت دوم است؛ البته بخش اول آن.^۹ آخرین اثر ابن سینا که آخرین اثر در مجموعه است و حجم آن کمتر از یک

۷) مشخصات کتابشناسی 'فهرست مهدوی' از این قرار است: یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۳.

۸) مراد از دایبر، کتاب او با مشخصات زیر است:

Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, vol. 1. Leiden 1999.

۹) ابن سینا، مخارج الحروف، تصحیح پرویز ناتل خانلری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۸، مقدمه مصحح، صفحه سیزده.

صفحه است، رساله یا فصلی است از کتابی دیگر به نام فصل فی الحزن و اسبابه. این اثر در سال ۱۹۳۷ در استانبول چاپ شده است (فهرست مهدوی، ش ۵۹). دایبر گفته است که این اثر در واقع آغاز رساله‌کندی است به نام «رساله فی الحيلة یلذع الحزن» (تصحیح ریتز و والتزر، ۱۹۳۸) با تغییراتی در عبارات (دایبر، ش ۴۶۱۷). مرحوم مهدوی نسخه‌های خطی متعددی از آن معرفی کرده است.

دو اثر از
عمر بن سهلان ساوی
دو اثر درج شده است. یکی از آنها الرسالة المسماة بالتوطئة است که «ابسال و سلامان» نیز خوانده شده به دلیل این که در اثناء محاورات مصنف با تاج‌الدین معین‌الاسلام از قصه ابسال و سلامان یاد کرده‌اند. این اثر به ابن سینا هم نسبت داده شده و در حاشیه شرح ملاصدرا به هدایه مبینی با عنوان «رساله فی الطلسمات والنیرینجات» چاپ شده است (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۷).^{۱۰} در فهرستهای بروکلیمان و قنوتی نیز این رساله جزو آثار ابن سینا ثبت شده است، ولیکن مرحوم یحیی مهدوی با توجه به نسخه حاضر در این مجموعه انتساب این اثر را به شیخ‌الرئیس صحیح ندانسته است (فهرست مهدوی، ش ۱۷۲). تاج‌الدین معین‌الاسلامی که در ابتدای رساله از او یاد شده است گویا همان تاج‌الدین ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (ف ۵۴۸) صاحب الملل و النحل باشد (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۶). ساوی با شهرستانی مکاتبه نیز داشته، و ظاهراً او نخستین کسی است که به مطالب کتاب المصارعة تألیف شهرستانی ایراد گرفته و شهرستانی به وی پاسخ گفته است (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۱).

دومین اثر از ساوی در این مجموعه رساله‌ای است به نام تقيض الوجود که گویا منحصر به فرد است. این رساله را مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه از روی همین مجموعه به دقت تصحیح کرده و با عنوان «رساله فی تحقیق نقیض الوجود»

(۱۰) مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه فهرستی اجمالی از مندرجات مجموعه فلسفی مراغه تهیه کرده و آن را یک بار در مقدمه خود به تبصره و دو رساله دیگر در منطق، تصنیف زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷) آورده و بار دیگر در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دکتر اصغر مهدوی (تهران ۱۳۴۱). کتاب اول را ما در اینجا «دانش‌پژوه ۱» خوانده‌ایم و دوم را «دانش‌پژوه ۲».

در کتاب تبصره و دو رساله دیگر در منطق، تصنیف زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی (تهران ۱۳۳۷) چاپ کرده است.

زبدة الحقایق
عین القضاة
تنها کتابی که عین‌القضاة همدانی (ف ۵۲۵) در مباحث فلسفه دینی، به عربی نوشته است زبدة الحقایق، و قدیم‌ترین نسخه‌ای هم که از این اثر تاکنون شناخته شده است همین نسخه است که در مجموعه حاضر پس از سه اثر ابوحامد غزالی درج شده است. درج کتاب زبدة الحقایق در این مجموعه، آنهم پس از کتابهای ابوحامد غزالی که رنگ فلسفی دارند، بخصوص کتاب المضمون به علی غیر اهل، تصادفی نیست. در زبدة الحقایق عین‌القضاة تا حدودی به همان مسائلی پرداخته است که غزالی در کتاب المضمون خود مطرح کرده است. موضوع اصلی کتاب زبدة، همانطور که نویسنده خود در مقدمه گفته است، شناخت ذات و صفات الهی و حقیقت نبوت و معاد است و این همان موضوعی است که غزالی در کتاب المضمون در نظر داشته است. البته، عین‌القضاة در این کتاب فقط به مسائل خاص فلسفی نپرداخته و به مباحث کلامی و عرفانی و صوفیانه نیز توجه کرده، ولی حتی در این مسائل نیز او کم‌وبیش متأثر از ابوحامد است. عین‌القضاة خود به دینی که از لحاظ فکری و فلسفی به ابوحامد داشته تصریح کرده و گفته است که او نزدیک به چهار سال به مطالعه کتابهای ابوحامد پرداخته و مطالب بسیاری در این مدت فرا گرفته و همین کتابها او را از کفر و گمراهی و حیرت نجات داده است. گردآورنده یا کاتب مجموعه خطی حاضر با توجه به همین ارتباط فکری و معنوی میان عین‌القضاة و ابوحامد است که کتاب زبدة الحقایق را در میان چهار اثر ابوحامد غزالی قرار داده است. درواقع زبدة الحقایق به نوعی فرزند کتابهای فلسفی و عرفانی غزالی، از جمله المضمون به علی غیر اهل است، و همانطور که غزالی کتاب المضمون را برای خواص نوشته است، عین‌القضاة هم زبدة را برای خواص، یعنی کسانی که اهل تفکر فلسفی‌اند، نوشته است.

عقیف عسیران که این اثر را تصحیح و همراه تمهیدات چاپ کرده است (تهران ۱۳۴۲) هشت نسخه خطی از آن را معرفی می‌کند که قدیم‌ترین آنها البته همین نسخه است. عسیران از عکس میکروفیلم همین مجموعه که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود بوده (شماره‌های ۱۰۴۷-۸) استفاده کرده است.

تاریخ کتابت این مجموعه در مقدمهٔ عسیران سال ۵۶۰ ذکر شده که غلط است. این نسخه هفتاد و دو سال پس از قتل عین‌القضاة نوشته شده است نه سی سال.

کتاب‌اللامع
نویسندهٔ دیگری که یک اثر از او در این مجموعه درج شده است مجدالدین عبدالرزاق جیلی است و این شخص که **مجدالدین جیلی** اطلاعات ما دربارهٔ وی بسیار اندک است همان استاد فخر رازی (ف ۶۰۶) و شیخ اشراق سهروردی (مقتول ۵۸۷) است. فخر رازی در ری نزد مجدالدین جیلی فلسفه می‌خواند و وقتی جیلی برای تدریس به مراغه رفت فخر رازی نیز او را همراهی کرد. در همین شهر بود که شهاب‌الدین سهروردی با او همدرس شد. گفته‌اند که سهروردی در جوانی (یا نوجوانی) در مراغه نزد مجدالدین جیلی درس خوانده است، و این می‌بایست حدود سال ۵۷۰ یا قدری جلوتر بوده باشد. گزارش ابن‌القوطی در مجمع‌الآداب این تاریخ را تأیید کرده است.^{۱۱} ظاهراً مجموعهٔ خطی حاضر که در مدرسهٔ مجاهد یا مجاهدیه^{۱۲} در شهر مراغه نوشته شده و یکی از آثار منطقی مجدالدین جیلی در آن درج گردیده است نمایانگر سنت فلسفی مراغه است. چه‌بسا گردآورنده یا کاتب این مجموعه خود یکی از شاگردان مجدالدین عبدالرزاق جیلی بوده است، و یا نزد کسانی که شاگرد مجدالدین بوده‌اند درس خوانده است. کاتب پس از نام مجدالدین عبدالرزاق جیلی (ص ۳۴۵) جملهٔ «رحمه‌الله» را آورده است. بنابراین زمانی که این مجموعه کتابت می‌شد مجدالدین در قید حیات نبوده، ولی فخر رازی هنوز زنده بوده و در خراسان به سر می‌برده است. ابن ابی اصیبعه در عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء، مجدالدین را از افاضل بزرگان در زمان خود و صاحب «تصانیف جلیله» دانسته است،^{۱۳} ولی ظاهراً تنها کتابی که تاکنون از او

(۱۱) کمال‌الدین ابوالفضل عبدالرزاق بن احمد المعروف به ابن القوطی، مجمع‌الآداب فی معجم الانتساب، تحقیق محمدالکاظم، ج ۴، تهران ۱۴۱۶ ق، ص ۵۵۵. نام و نام پدر و کنیهٔ جیلی را ابن‌القوطی چنین ذکر کرده است: «مجدالدین ابوالفضل یوسف بن نصرالجیلی الحکیم». (۱۲) در صفحه ۱۲۰ «المدرسة المجاهد» و در صفحه ۱۹۰ «المدرسة المجاهدیه» ذکر شده است و احتمالاً دومی درست‌تر است.

(۱۳) ابن ابی اصیبعه، عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء، باهتمام نزار رضا، بیروت [بی‌تا]، ص ۴۶۲. «وكان الامام فخرالدین قد قرأ الحکمة علی مجدالدولة [كذا] الجیلی بمراغه و كان مجدالدین هذا من الافاضل العظماء فی زمانه وله تصانیف جلیله».

پیدا شده است همین کتاب اللامع فی الشکل الرابع است که در مجموعه حاضر درج شده است.

رسالة فی القیاسات
رسالة منطقی دیگر در این مجموعه رسالة فی القیاسات است که جدولهای متعددی نیز ضمیمهٔ آن منسوب به مسعودی غزنوی شده است. در این رساله نام مصنف ذکر نشده است، ولی در موارد متعدد از ابن‌سینا و نیز عمر بن سهلان ساوی به عنوان «صاحب بصایر» یاد شده است (ص ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۲۷، ۳۳۱). مرحوم دانش‌پژوه حدس زده است که این رساله همان «رسالة المختلطات» تألیف شرف‌الدین محمد مسعودی غزنوی است. دلائل او بدین شرح است:

رسالة فی القیاسات الحملیة یا رسالة المختلطات ... گمان می‌کنم از سید امام شرف‌الدین ظهیرالحق افضل العالم ابی المحامد محمد مسعودی غزنوی زنده در ۵۴۲ باشد، زیرا در نسخهٔ شمارهٔ ۵۹۹ مجلس مورخ ۵۷۰ رساله‌ایست در شش مباحثه که گمان می‌کنم از امام فرید افضل‌الدین عمر بن علی بن غیلان بلخی زنده در ۵۲۱-۷۶ و همان التوطئة للتخطة او باشد و در آن از شرف‌الدین بسیار یاد گشته و آمده که او در رسالة مختلطات چنین و چنان گفته و جدولها ساخته است (۹۶ پ و ۹۷ پ). این رسالهٔ ما هم در مختلطات است با جداول. نیز در نسخهٔ مجلس آمده است (۱۰۳ پ) که شرف‌الدین در رسالة مختلطات گفته که در شکل دوم نتیجهٔ صغرای وجودی و مطلق عام با کبرای مطلق منعکس مطلق عام است و چنین چیزی در برگ ۱۶۵ [ص ۳۳۰] همین رسالهٔ ما هست. پس این رسالهٔ ما همان «رسالة المختلطات» شرف‌الدین مسعودی خواهد بود. باز در آن (۱۷۴ ر) عبارت «کُلُّ ج ب ... بائنه ممکن» از همین شرف‌الدین مسعودی آورده شده که آن را در برگ ۱۵۶ در همین نسخهٔ ما می‌بینیم. نیز در نسخهٔ مجلس آمده است که ابوعلی سالبهٔ لادائمه را منعکس به سالبهٔ لا دائمه پنداشت، ولی شرف‌الدین دام مجده پیدا کرد که عکس آن دائم و لادائم هر دو است (۹۷ پ). در برگ ۱۶۳ و ۱۶۶ پ [ص ۳۲۴ و ۳۲۹] همین رسالهٔ ما در همین مجموعه چنین چیزی هست. پس این رساله باید «رسالة مختلطات» شرف‌الدین مسعودی باشد (دانش‌پژوه ۱، ص ۶۱-۲).

صناعة المنطق یا التوطئة فی المنطق فارابی

آخرین اثر منطقی که در این مجموعه درج گردیده است رساله‌ای است کوتاه که چنین آغاز می‌شود: «صناعة المنطق هی التي تشتمل على الاشياء التي تسدّد القوة الناطقة...» (ص ۴۴۷). چون جمله با «صناعة المنطق» آغاز شده است، کسی که سرصفحه‌ها را می‌نوشته است همین را به منزله عنوان اثر در نظر گرفته است. دانش‌پژوه در فهرست مندرجات این مجموعه، در مقدمه تبصره‌ی ساوی، گفته است که این اثر همان «صدر اوسط کبیر فارابی» است با حذف و اختصار» (دانش‌پژوه ۱، ص ۶۲). همین مطلب را وی در فهرست کتابخانه اصغر مهدوی هم تکرار کرده و گفته است که این اثر در مجله دانشکده زبان و تاریخ و جغرافیای دانشگاه آنکارا (۱۶: ۳ و ۴، سال ۱۹۵۸، ص ۱۹۴-۱۸۷) چاپ شده است (دانش‌پژوه ۲، ص ۱۲۴). مجله مزبور را من ندیده‌ام، ولی مطالب رساله حاضر تقریباً همان مطالب رساله‌ایست به نام «التوطئة فی المنطق» از ابونصر فارابی که دانش‌پژوه در جلد اول المنطقیات للفارابی (قم ۱۴۰۸ ق، ص ۱۷-۱۱) چاپ کرده است. آغاز رساله مزبور چنین است: «قصدنا النظر فی صناعة المنطق، وهی الصّناعة التي تشتمل على الاشياء التي تسدّد القوة الناطقة...» چنانکه ملاحظه می‌شود، متنی که در مجموعه فلسفی مراغه آمده است قدری مختصرتر است، اما در عین حال به دلیل قدمت نسخه ارزشمند و معتبر است و حتی گاه کلمات و عبارات اضافی هم در آن دیده می‌شود و لذا باید در تصحیح انتقادی متن «التوطئة» حتماً از آن استفاده شود. متأسفانه پایان رساله ناقص است و جمله «الغرض هو الذی یحمل على انواع كثيرة لا من طریق ماهو»، که آخرین جمله در متن مجموعه فلسفی مراغه است، آخرین جمله در «رسالة التوطئة» نیست (این جمله در متن چاپی «التوطئة» در صفحه ۱۶، سطر ۹ است).

در این مجموعه چهار اثر دیگر، بعضی به صورت کامل آثار شناخته‌نشده و بعضی ناقص، درج شده که مؤلف آنها معرفی نشده مجهول المؤلف است. یکی از آنها رساله‌ای است با عنوان القول فی تعرف حال ما بعد الموت. در سر صفحه اول این اثر نوشته شده: «احوال النفس بعد الموت» ولی در صفحات دیگر نوشته شده «حال النفس بعد الموت». در خود

اثر نام مؤلف ذکر نشده است. در فهرستی که در صفحه ۶۲ از آثار موجود در این مجموعه آمده است، نام این اثر «رسالة فی تعلّم حال ما بعد الموت» آمده، و درست در ذیل آن نوشته شده: «رسالة لابی علی سینا». اما معلوم نیست که منظور همین رساله است یا رساله‌ای دیگر. به هر تقدیر، هیچ دلیلی برای انتساب این رساله به ابن سینا نیست، و در هیچ یک از فهرستهای آثار ابن سینا نیز چنین رساله‌ای ذکر نشده است. وانگهی، در ابتدای این رساله، نویسنده نظر فلاسفه را درباره معاد نقل، و از آن انتقاد می‌کند و می‌گوید «واما الفلاسفة فلا یعرفون من المعاد الامفارقة النفوس من الاجساد...» (ص ۲۴۵)، و سپس در انتهای همین بحث می‌نویسد: «... فثبت ان مذاهب الفلاسفة فی المعاد کُلّها باطلّة متناقضة فانهم بالآخرة لا یوقنون ایقان الانبیاء (ع)» (ص ۲۴۷). البته، با همه این تفصیلات، این رساله اثری است که از تأثیر عقاید فلسفی بی‌بهره نیست. در واقع این رساله را می‌توان اثری در فلسفه یا حکمت دینی در مسئله معاد دانست.

دومین اثر مجهول الهویه و مجهول المؤلف رساله‌ایست که در فهرست صفحه ۶۲ رساله فی الکمال الخاص بنوع الانسان خوانده شده، و مؤلف آن «طاهر بن بهرام (?)» معرفی شده است. متأسفانه فقط دو صفحه آخر این رساله، در یک برگ، باقی مانده و این برگ هم پس از صفحه ۲۸۶ گذاشته شده است. در واقع بخش آخر مشکاة الانوار و کُلّ این رساله، به استثنای یک برگ، از مجموعه افتاده است. یک برگ باقیمانده را نیز در نسخه به صورت معکوس صحافی کرده بودند، یعنی ابتدا صفحه آخر رساله آمده بود و سپس صفحه ماقبل آخر. در این چاپ، ما جای صفحات را درست کردیم. دانش‌پژوه نام این اثر را در فهرست خود نیاورده است. تحقیق من درباره این اثر و مؤلف آن نیز به جایی نرسید. همین قدر از خاتمه رساله در صفحه ۲۸۸ پیداست که این اثر در عهد شاهنشاه عضدالدوله نوشته شده است.

رساله فی المنطق اثر مجهول الهویه دیگری است در این مجموعه. دانش‌پژوه هم نتوانسته است آن را شناسایی کند. رساله ناقص است. پس از این رساله در صفحه ۴۳۰ یادداشت‌های پراکنده‌ایست که در قرنهای بعد توسط اشخاص مختلف نوشته شده و یکی از آنها مورخ ۸۸۷ است. و بالاخره فصل فی لمیة اختصاص الحروف بعدد المعروف چهارمین اثری است که معلوم نیست از کدام کتاب استخراج شده و مؤلف آن کیست.

یادداشت‌های متفرقه در مجموعه فلسفی مراغه، مانند اکثر نسخه‌های خطی قدیم، یادداشت‌ها و نشانه‌ها و اثر مهرهای مختلفی دیده می‌شود که بعضی از آنها با تاریخ است. جالب‌ترین این یادداشت‌ها همان است که در صفحه اول دیده می‌شود. در ذیل عنوان کتاب المصنوع به علی غیر اهل روایتی هست درباره دفعات نزول جبرئیل علیه السلام به پیامبرانی چون آدم و نوح و ابراهیم و یوسف و موسی و حضرت محمد (ص)، که البته طبیعی است تعداد این دفعات در مورد محمد (ص) از همه بیشتر باشد. این روایت که ظاهراً به خط کاتب مجموعه نوشته شده با ذکر مأخذ ختم می‌شود، بدین شرح:

اخذت ذلك مكتوباً بخط القاضي السعيد صدرالدين عبدالرزاق رحمه الله و ذكر أنه من فوائد الشيخ الامام المحقق برهان الدين الحسن بن سعيد رحمه الله.

پائین‌تر از این روایت، یادداشت جالب‌تری است از شخصی به نام احمد بن جعفر بن علی الجعفری. این یادداشت درباره تاریخ ولادت فرزند این شخص در روز جمعه ششم ربیع‌الثانی سال ۶۱۱ است. خط این یادداشت اندکی با خط کاتب فرق دارد، ولی نه خیلی. سال ۶۱۱ فقط ۱۴ سال پس از نوشتن این مجموعه است. آیا ممکن است که کاتب یا گردآورنده مجموعه همین شخص باشد؟ من گمان می‌کنم که پاسخ این سؤال مثبت باشد. در انتهای همین یادداشت، احمد بن جعفر تاریخ به مکتب‌فرستادن پسرش ابوجعفر محمد را هم ذکر کرده است. او در روز شنبه بیست و دوم ذیقعد سال ۶۱۸ پسر را که هفت ساله بوده برای آموختن قرائت و فهم قرآن به مکتب فرستاده است. خط این یادداشت با یادداشت هفت سال قبل، اگرچه هر دو متعلق به یک شخص است، باز با هم فرق دارد، و این شاید به دلیل بالا رفتن سن نویسنده بوده باشد.

یادداشت‌های متفرقه دیگری هم در این صفحه هست که بعضاً ناخواناست. یکی از آنها به فارسی است که نویسنده به خط نستعلیق تعلق این مجموعه را به پدر عزیز خود «... محمد بن الحسین بن اسحق» ذکر کرده است. یادداشت ناخوانای دیگری هم هست که در تاریخ محرم الحرام سنه اربع و ثمانین و ثمانمائه (۸۸۴) نوشته شده است.

معمولاً فهرست مطالب هر مجموعه باید در ابتدای مجموعه بیاید. ولی در

مجموعه فلسفی مراغه چنین فهرستی پس از ختم اولین اثر یعنی کتاب المصنوع به علی غیر اهل در صفحه ۶۲ آمده است. از روی این فهرست معلوم می‌شود که آثار دیگری هم در این مجموعه بوده که هم اکنون نیست. متأسفانه انتهای این صفحه بر اثر برش صحاف از بین رفته است.

در انتهای رساله التوطئه عمر بن سهلان ساوی، در صفحه ۳۰۰، کاتب نوشته است «قبول و صحیح بقدر الامکان». آثار مقابله و تصحیحات در حواشی صفحات این رساله و آثار دیگر مجموعه دیده می‌شود. ولی بعضی از حواشی هم بعداً توسط دیگران نوشته شده است. متأسفانه پاره‌ای از این حواشی بر اثر برش صحافان از بین رفته است.

در صفحه ۳۰۷، پس از رساله نقیض الوجود تصنیف عمر بن سهلان، صفحه عنوان رساله فی القیاسات آمده است. اما در همین صفحه نوشته شده است «کتاب المتقذ من الضلال...» و بعد روی آن خط کشیده‌اند و در یادداشتی که در ذیل آن آمده است گفته‌اند «هذا العنوان غیر مطابق». ظاهراً کاتب می‌خواسته است ابتدا کتاب المتقذ غزالی را بنویسد (کلمه 'پارکابی' در پایین صفحه قبل هم گواهی می‌دهد) ولی بعد پشیمان شده و به جای این اثر رساله دیگری را نوشته است.

در صفحه ۴۳۰، یادداشت‌های پراکنده‌ای است از اشخاص مختلف، که یکی از آنها خود را «الفقیه الی الله الغنی محمد بن الحسین بن محمد بن...» معرفی کرده و تاریخ یادداشت او سال ۸۸۷ است.

اثر چند مهر هم در صفحات مختلف دیده می‌شود. نوشته یکی از آنها عبارت است از «المتوکل علی الله الغنی محمدرضا الحسینی ۱۱۶۷» (صفحه ۶۳، ۱۲۱، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۶۵، ۴۰۳).

سه بیت شعر فارسی هم در مجموعه درج شده است. در صفحه ۲۰، پس از رساله فی العلم اللدنی، رباعی زیر به خط نستعلیق نوشته و به «محمود مترجم عوارف» نسبت داده شده است.

دل گفتم مرا علم لدنی هوس است

تعلیم کن گرت بدان دسترس است

گفتم که الف، گفت دگر هیچ مگو

در خانه اگر کس است یک حرف بس است

گوینده این رباعی عزالدین محمود کاشانی صاحب مصباح الهدایة است و این کتاب ترجمه گونه ای است از عوارف المعارف سهروردی. رباعی فوق را جامی در تفحات الانس در ضمن شرح حال عزالدین محمود نقل کرده است. بیت دیگر از فردوسی است که در صفحه ۲۸۹ بدین شرح آمده است:

چو بر کس نماند جهان پایدار

همان به که نیکی بود یادگار

نصراة پورجوادی

فهرست «مجموعه فلسفی مراغه»

۱. کتاب المضمون به علی غیر اهلہ ابو حامد محمد غزالی طوسی ۱-۶۲
۲. المسائل المضمون بها علی غیر اهلها ابو حامد محمد غزالی طوسی ۶۳-۹۹
۳. رسالة فی العلم اللدنی ابو حامد محمد غزالی طوسی ۱۰۰-۱۲۰
۴. زیدة الحقایق عین القضاة همدانی ۱۲۱-۱۹۱
۵. المسائل الاخریه ابو حامد محمد غزالی طوسی ۱۹۱-۲۲۴
۶. رسالة فی السعادة والحجج ابن سینا ۲۲۶-۲۴۳
۷. احوال النفس بعد الموت ؟ ۲۴۵-۲۵۹
۸. مشکاة الانوار (ناقص) ابو حامد محمد غزالی طوسی ۲۶۰-۲۸۶
۹. رسالة فی الکمال الخاص بنوع الانسان ؟ (افتادگی) (ناقص) ۲۸۷-۲۸۸
۱۰. الرسالة المسماة بالتوطئة عمر بن سهلان ساوی ۲۸۹-۳۰۰
۱۱. رسالة فی تحقیق نقیض الوجود عمر بن سهلان ساوی ۳۰۱-۳۰۶
۱۲. رسالة فی القیاسات احتمالاً از شرف الدین محمد مسعودی غزنوی ۳۰۷-۳۴۴
۱۳. کتاب اللامع فی الشكل الرابع مجدالدین عبدالرزاق جیلی ۳۴۵-۳۶۴
۱۴. رسالة فی المعاد (الاضحویه) ابن سینا ۳۶۵-۴۰۲

٤٠٤-٤٢٨

؟

١٥. رسالة في المنطق

(اقتادگی)

٤٢٩

دنبالة همان رساله

٤٣٠

نوشته های پراکنده

٤٣٢-٤٤٢

ابن سینا

١٦. اسباب حدوث الحروف

٤٤٣-٤٤٦

؟

١٧. فصل في لمية اختصاص الحروف

بعدد المعروف

٤٤٧-٤٥٠

فارابی

١٨. صناعة المنطق (التوطئة في المنطق)

٤٥٠

ابن سینا

١٩. فصل في الحزن و اسبابه

مجموعه فلسفی مراغه

اینت واج



المضنون به على غير اهله

من تصانيف الغرالى رضى الله عنه

[illegible]

اشفق و لاله الولد الاعز ابني جعفر محمد زاده جعفر

على الجحش انثى اسم نباتا حسنا وجعله من الأبو له الصالحين

وقد أصغر له الشمس من يوم الجمعة السادس من ربيع الثاني

سنه احوال عشره و ستتمایه و انجمنه در العالم و الحلو

بجسته الى اكتب لتعلم القرآن / زكوة / فلتعنه

السبت الثاني والعشرون من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ تَجِّ وبيرومضلك
 الحمد لله المبدئ المهيء الفاعل لما يريد من العرش المجيد والبطل الشدي
 الهادي صفوة الجيود المهيء الرشيد والمسد السديد المنع عليهم بعد شهاد
 التوحيد حراسة عقابهم من ظلمات التشكيك والترديد السابق الى اتباع
 رسوله المصطفى واقتفا اصحابه المكرمين بالتأييد والتسديد اما بعد
 فلا يخفى ان العمر اذا كان لا يتبع جميع العلوم فالجزء ان تعرفه ثم ان
 استكمال العلم الذي هو اشرف العلوم وهو علم معرفة الله تعالى وعلم
 المعاد وليست اعنى به الاعتقاد الذي تلقاه العاصي وراثته وتلقا ولا
 بطريق تحرير الكلام والمجادلة في تحصيل ذكر من مرواغات الخصور كما هو غاية
 المشكل بل ذكر نوع فقر هو ثمرة نور قد فقه الله في قلبه بعد علمه بالحق
 عن الحيات والاخلاق المذمومة والذليل عيان اشرف العلوم وغايتها
 معرفة الله عز وجل ان تعرف السبب الذي به تدور تشرق العلوم ولن ذلك
 براديه سببان احدهما اشرف النعم والثاني وثاقه الدليل وقوته وذكر
 كعلم الدين وعلم الطب فان غم احدهما الجبوة الاندية ونعم الاخيرة
 القانية فيكون علم الدين اشرف ومثل علم الحساب وعلم الطب فان
 علم الحساب اشرف لو ثاقه أدلته وقوتها وعلم الطب اشرف من علم
 الحساب باعتبار غمرته فاذا فصل الحساب الطب باعتبار أدلته وقدر
 الطب الحساب باعتبار غمرته فلما جفت النعم اول فتيين هذا ان اشرف
 العلوم العلم بالله تعالى والعلم بالطريق الموصل الى هذه العلوم
 فايها ان ترغب اليه ولن تحضر الا عليه ونحن نذكر لكم اها الا
 الصالح الفاضل في هذا الكتاب علم معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله
 ومعرفة ما بينه وبينه ورسوله وعلم المعاد ومعرفة النفس ولكن
 ينبغي ان لا تظهر هذا الكتاب الا بعد العلم في الجاهل بخله ماطة وحليته

بالفضل ومن المال القرب من الله تعالى والتزقي الى جوار الملك الاعلى
 من الملايكة المقربين ولا يقصد به الرياسة والمال ومجارية السفها
 ومباهات الاقرن وقد شرطنا شرائط اهلية هذا العلم في كتاب خواهر
 القرآن والعلم الذي شرحت في هذا الكتاب مرتبا تركته في سائر كتبنا
 مبثوثا متفرقا ولان فقد جان ان نخوض في الركن الاول من الاركان
 الاربعة وهو ركن معرفة الله تعالى وبالله التوفيق ومنه العصمة
 والتأييد الركن الاول معرفة ذات الله ولوازمه
 اعلم ان الموجد اما ان يتعلق وحده بحيث يلزم من عدم ذلك الغم
 عدمه او لا يتعلق فان يتعلق سبحانه عمكنا وان لم يتعلق سبحانه واجبا
 بذاته ويلزم من هذا ولهم الوجود اثنا عشر امرا الاول
 انه لا يكون عرضا لانه يتعلق بالجسم ويلزم عدمه لعدم الجسم ونحن
 عبرنا بولعب الوجود عما لا علاقة له مع غيره الله فالعرض يمكن
 وكل يمكن موجد لغيره وذلك الغير علة فيكون معلولا لا محالة الثاني
 ان لا يكون جسيما لوجبه ان كل جسم ينقسم بالكمية الى اجزاء
 فكون الحملة متعلقة بالاجزاء فلو قدر عدم الاجزاء لم يعدمه كالاشان
 الذي يلزم عدمه بقدر عدم اجزائه وقد ذكرنا ان كل حملة فهي معللة
 بالاجزاء فلهذا لا يجوز ان يكون ولعب الوجود مركبا من اجزائه اذ قيل
 لنا لم كان الجبر موجودا قلنا انه كان الماء والعفص والزجاج والاصحاح
 فحصل من مجموع هذه الاجزاء علة الحملة وقلنا اجزاء المركب والاحسر
 ان الجسم قد ثبت انه مركب من الصورة والهيول فلو قدر عدم الهيول
 انعدم الجسم ولو قدر عدم الصورة انعدم الهيول ونحن نقى بولعب
 الوجود ما لا يلزم عدمه لعدم غير ذاته وانما يلزم عدمه اذ اقر عدم
 ذاته فقط الثالث ان واجب الوجود لا يكون مثل الصورة لانه لا يتعلق

فمنه في العلم

ما لهيول ولو قدر عدم الهيول التي معها انهما عدمها ولا يكون ايضا مثل
 الهيول في كل صورة لا توجد الا معها لان الهيول لا توجد بالفعل الا مع
 الصورة ويلزم من عدم الصورة عدم الهيول فله تعلق بالغير الرابع
 انه لا يكون وجوه غير ماهيته بل ينبغي ان يتحد ايته وماهيته اذ قد
 ذكر في العلوم العقلية ان الماهية غير الانية ولان الوجود الذي لا يه
 عنه عارض للماهية وان كل عارض معلول لانه لو كان موجودا بذاته
 لما كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره اذا كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره
 لا يكون الا مع وجوده وعلته الوجود لا يكون الا مع وجود الماهية او غيرها فان
 كانت غيرهما فيكون الوجود عارضا معلولا ولا يكون واجب الوجود وباطل
 ان يكون الماهية بنفسها سببا لوجود نفسها لان الوجود لا يكون سببا
 للوجود والماهية الوجود لها قبل هذا الوجود فكيف يكون سببا له ولو
 كان لها وجود قبل هذا الوجود لكان مستغنيا عن وجوده فان كان السؤال
 لازما في ذلك الوجود فانه عرضي فيها فمن اين عرض ولزم فثبت لن واجب
 الوجود ايته ماهيته وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره فظهر
 ان واجب الوجود لا يشبه غيره ايته ولن كلما عداه على كل ما هو
 ممكن فوجوه غير ماهيته ووجوه من واجب الوجود كما سياتي
 انشاكه تغار **الحس** انه لا يتعلق بغيره على وجه تعلق ذلك
 الغير به على معنى ان كل واحد منهما للآخر فان هذا في غير واجب الوجود
 محال وهو لن يكون بعله ج و د علة ب لانه من حيث انه
 علة فهو قبل ج و د من حيث انه علة قبل ب فيكون قبل ما هو قبله
 وهو محال فيكون كل واحد منهما قبل صاحبه من حيث انه علة وبعده
 من حيث انه معلول وذكر ظاهر ان **السابع** هو انه لا
 تعلق بغيره على وجه تعلق ذلك الغير به لا معنى العلية كمن عاين

علة ٩

من ان يكون واجبا على ما هو موجود فله تعلق بالغير
 انما يف كما بين الاخر فاننا نقول ان ما لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير
 فلا علاقته له مع ذلك الغير ونحن يجوز ان يكون لغير واجب الوجود علاقته
 واجب الوجود فان المعلول تعلق بالعلة والعلة لا تعلق بالمعلول
 ولن كان يلزم عدمه لعدم ذلك الغير فهو ممكن لا واجب فان ما يتعلق بغيره
 فهو ممكن لانه لا يلزم ان يكون في وجوه ذلك الغير فيكون ذلك الغير وجوه
 هو علة واما ان يحتاج مع ذلك الغير الى شيء آخر فيكون هو معلول الجميع
 وكل ذلك ناقض لواجب الوجود **السابع** هو انه لا يجوز ان يكون اشان
 لكون واحد منهما واجب الوجود حتى يكون للواحد ب و يكون كل واحد منهما
 مستقلا بنفسه لا تعلق بالآخر لانه اما ان يشابهها من كل وجه واما ان
 تختلفا فان تشابهها من كل وجه بطل التعريف ولم يعقل الا تشابه كما ذكرنا
 من استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة لان الكل لا يصير خاصا
 لا يفصل او عارض خص به لا محالة وان كانا مختلفين فصل او عارض
 فهو محال ايضا اذ سبق ان الفصل والعارض لا مدخل لهما في حقيقة
 ذات الكل فلا مدخل للانسانية في كون الحيوانية حيوانية وانما مدخل
 في كونه موجودا وذلك فيما يكون وجوه عارضا على الماهية فاما الذي
 ماهيته وايته واجدة الفصل لا يكون داخل في ماهيته ما لم يكن
 داخل في ايته فكون دون الفصل واجب الوجود فيصير الفصل والعارض
 لغوا ولن لم يكن واجب الوجود دون ذلك الفصل فقد صار الفصل داخل
 في حقيقة المعنى اعني معنى وجوب الوجود وقد ذكرنا في سابق كتبنا
 ان ذلك محال وانه انما يدخل في وجوه الماهية والحقيقة اذ كانت
 الماهية غير حقيقة الماهية **الثامن** انه لا يجوز ان يكون له صفة
 زائدة على الذات لانه لن كان مما يقوّم وجوه تلك الصفة حتى يطر
 وجوه تنعدم عندها فقد تعلق بها وصار مركباً من اجزا لا يلتزم ذاته

من ان يكون واجبا على ما هو موجود فله تعلق بالغير
 انما يف كما بين الاخر فاننا نقول ان ما لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير
 فلا علاقته له مع ذلك الغير ونحن يجوز ان يكون لغير واجب الوجود علاقته
 واجب الوجود فان المعلول تعلق بالعلة والعلة لا تعلق بالمعلول
 ولن كان يلزم عدمه لعدم ذلك الغير فهو ممكن لا واجب فان ما يتعلق بغيره
 فهو ممكن لانه لا يلزم ان يكون في وجوه ذلك الغير فيكون ذلك الغير وجوه
 هو علة واما ان يحتاج مع ذلك الغير الى شيء آخر فيكون هو معلول الجميع
 وكل ذلك ناقض لواجب الوجود **السابع** هو انه لا يجوز ان يكون اشان
 لكون واحد منهما واجب الوجود حتى يكون للواحد ب و يكون كل واحد منهما
 مستقلا بنفسه لا تعلق بالآخر لانه اما ان يشابهها من كل وجه واما ان
 تختلفا فان تشابهها من كل وجه بطل التعريف ولم يعقل الا تشابه كما ذكرنا
 من استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة لان الكل لا يصير خاصا
 لا يفصل او عارض خص به لا محالة وان كانا مختلفين فصل او عارض
 فهو محال ايضا اذ سبق ان الفصل والعارض لا مدخل لهما في حقيقة
 ذات الكل فلا مدخل للانسانية في كون الحيوانية حيوانية وانما مدخل
 في كونه موجودا وذلك فيما يكون وجوه عارضا على الماهية فاما الذي
 ماهيته وايته واجدة الفصل لا يكون داخل في ماهيته ما لم يكن
 داخل في ايته فكون دون الفصل واجب الوجود فيصير الفصل والعارض
 لغوا ولن لم يكن واجب الوجود دون ذلك الفصل فقد صار الفصل داخل
 في حقيقة المعنى اعني معنى وجوب الوجود وقد ذكرنا في سابق كتبنا
 ان ذلك محال وانه انما يدخل في وجوه الماهية والحقيقة اذ كانت
 الماهية غير حقيقة الماهية **الثامن** انه لا يجوز ان يكون له صفة
 زائدة على الذات لانه لن كان مما يقوّم وجوه تلك الصفة حتى يطر
 وجوه تنعدم عندها فقد تعلق بها وصار مركباً من اجزا لا يلتزم ذاته

المجموع بها وكل مركب من شيئا معلول ولن كان لا يلزم عدمه من بقدر عدم
 تلك الصفة في عرضه كالعلم في الانسان مثلا وذكر حال لان كل عرض معلول
 كما سبق وعلمته ان كان ذات الواجب مثلا كان الذات فاعلا وقابلا
 وكان كونه فاعلا غير كونه قابلا لانه يقبل لان حيث يفعل ويفعل لان حيث
 يقبل فكون فيه كونه بوجه ما وقد بينا ان الكثرة في ذات واجب الوجه
 محال لانه واجب بغير الجملة بالاجاد وهو واحد من كل وجه على اننا نذكر
 في الطبيعيات ان الجسم لا يتكرر نفسه ويستحيل ان يكون شيئا محركا مني كما
 من وجه واحد ولن الفاعل لا يكون قابلا بل يكون الجسم قابلا والفاعل
 من خارج كثر بكم ال محض او يكون القابل هو المهيول والفاعل هو الصورة
 كونه ال اسفل فيصور اذن اجتماع الفعل والقول في الجسم وما يجتمع
 مجاه مما يتكرر من شي هو كصورة بها فعل وشي كالما في بها تغير وقد
 بينا ان واجب الوجود لا يكون كذلك وباطل ان يكون ذلك العارض
 من غير اذ صبر ذا علاقة من الغير فان وجوده على تلك الصفة متعلق بوجود
 ذلك الغير ووجوده خاليا عن تلك الصفة متعلق بعدم ذلك الغير واما ان
 يكون متصفا او خاليا او يكون وكلتي حالتيه متعلقا والذي متعلق
 وجوده بغيره غير معلول كما ان المتعلق بوجوده غير معلول لانه لا يستغني
 ذاته عن ذلك الغير حتى لو قدر قبله بالوجود لبطر ذاته فتكون ذاته متعلقا
 بالغير وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البته بل ذاته كايضا ذاته
 فهو الذي اردنا بواجب الوجود التاسع ان واجب الوجود مستحيل
 ان يتغير لان الغير عبارة عن حدود صفة فيه لم يكن وكل حادث
 فيغير ال سبب ويستحيل ان يكون غيره كما سبق ولن يكون ذاته لان
 كل صفة تكرر مع الذات لا تتأخر عنه كيف وقد ذكرنا ان الفاعل لا يكون
 قابلا فلا يفعل شيئا ذاته البته **الحاشية** ان واجب الوجود

يفصل عنه بفصل فكون له جذر قيل له لا لأن الوجود يقع عليه وعلى
 غيره على سبيل القدم والناظر وكذلك يقع على الجواهر والأعراض فلا يكون
 على سبيل التواطؤ وما لا يكون على سبيل التواطؤ فلا يكون حشاً فالجذر ليس
 الوجود جنساً فإن يخاف إليه فهو لا موضوع لا صير حشاً
 لأنه لم يضمن البتة إلا السلب مجرداً فالوجود لا موضوع الذي له والغيره
 من الجواهر ليس على سبيل الجنسية والجمرية جنساً بل هو جواهر فحصل هذا
 أن واجب الوجود لا يقع في شيء من المقولات العشر لأنه إذا لم يقع في مقوله
 الجهر فكيف يقع في مقولات الأعراض وكيف وجود سائر المقولات
 زائد على الماهيات وعرضي فيها وخالفها هيئاتها ووجود واجب
 الوجود وما هيئته واحد فظهر من هذا أن واجب الوجود لا جنس له ولا
 فصل له ولا أحده وظهر أنه لا محل له ولا موضوع له ولا ضده وظهر أنه
 لا نوع له ولا نذله ولا شريك له وظهر أنه لا سبب له ولا تغير له ولا
 جزم له بحال **الثاني عشر** أن كل شيء واحد الوجود فيكون
 صادراً عن واجب الوجود على الترتيب وإن كان وجود كل ما سواه منه
 وبسرته أنه إذا بان أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً فما عداه
 لا يكون واحداً فيكون ممكناً فيعترف بالواحد الوجود فيكون منه لأن الكل
 ممكنات ولا تخلوا عن أربعة أربعة أقسام أما أن يكون بعضها من بعض
 ويتسلسل إلى غير نهاية وأما أن ينتهي الطرف وذلك الطرف عليه ولا علة
 له في نفسه وأما أن ينتهي الطرف وذلك الطرف علة من جهة معلولة
 وأما أن ينتهي الطرف واجب الوجود ووجه جزم هذه الأقسام
 هو أنه لا تخلوا أما أن يتسلسل أو تنتهي فإن شأه الطرف فذلك
 الطرف إما واجب أو غيره وإن كان غيره فذلك الطرف إما أن يكون له
 علة أو لا علة له أما الأول وهو التسلسل إلى غير نهاية فقد بطلناه

لا يمكن أن يكون الوجود على سبيل الجنسية والجمرية جنساً بل هو جواهر فحصل هذا
 أن واجب الوجود لا يقع في شيء من المقولات العشر لأنه إذا لم يقع في مقوله
 الجهر فكيف يقع في مقولات الأعراض وكيف وجود سائر المقولات
 زائد على الماهيات وعرضي فيها وخالفها هيئاتها ووجود واجب
 الوجود وما هيئته واحد فظهر من هذا أن واجب الوجود لا جنس له ولا

وأما الثاني وهو أن ينتهي الطرف غير واجب الوجود المقروض وذلك
 الطرف لا علة له وهو يود أن لا يكون واجب الوجود أكثر من واحد
 بواجب الوجود إلا لا علة له أصلاً وقد بطلنا ذلك الثالث أن يكون
 علة ذلك الطرف شيئاً من المعلولات بالضرورة مثلاً أن يكون علة بـ
 وب علة ح و ح علة د ثم يعود فيكون د علة أو هذا محال لأنه يود أن
 أن يكون المعلول علة أزم معلول المعلول فليس يعود علة علة
 العلة علة فكيف يكون معلولاً وقد سبق بطلان ذلك فحينئذ الرابع وهو
 أن يرتفع الطرف هو واجب الوجود فإن قيل قسم الوجود إلى
 ما يتعلق بغيره وإلى ما لا علاقة له وبموجب ما لا علاقة له واجباً وبموجب
 أن الواجب يجب أن يكون كيت وكيفيت حتى يكون منقطع العلائق ولم يتلوا
 على أن في الوجود الحاصل موجه هذه الصفة فما الدليل على إثبات
 واجب الوجود وهو الموجه الذي وصفه ما ذكرناه فيسأل سره أنه
 أن العالم المجسوس ظاهر الوجود وهو أجسام وأعراض وهي محتملة
 إتيانها غير ما هيئتها وما كان كذلك فقد اثبتنا أنه ممكن وكيف لا وقول
 الأعراض بالاجسام وهي ممكنة وتولف الأجسام بأجزاءها وقول
 الهيول بالصوره والصوره بالهيول والاستغنى البعض عن البعض
 وما هو كذلك فقد سبق أنه لا يكون واجباً فإثباتنا أنه لا واجب
 وجود هو صورة وهيول وجسم وعرض والسالبة الكلية تتعكس
 مثل نفسها فتنتهي من هذا لا يكون واجب الوجود فيكون ممكناً ويمكن
 لا يكون موجه أسف نفسه بل بغيره وهو معنى كونه محدثاً فالعالم إذن
 ممكن منواذن محدث ومعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره وليس
 له من ذاته وجود وهو باعتبار ذاته الوجود له باعتبار غيره
 له وجوده وما للشيء بذاته قبل ما له بغيره قبلية بالذات والعدم

له بالذات والوجود بالغیر فقدمه فذل وجوده فهو محدث ازلا وابدا لانه
 موجود من غیره ازلا وابدا وقد سبق ان دواء الشی لا یثبت کونه فخلوا وما
 یوجد منه الشی دایما فهو افعال مما یستغلط منه لانها یثبت لها ثم یبعث للفاعل
 واذ اثبت ان الکلم یکن قد سبق ان کل الکلمات یقتضی العلیة ولین العلة
 بالضرورة یبعث لن یرتفع ال واصل الوجود فلا بد من ان یكون واحدا فخرج
 منه ان للعالم اولا واجبا بذاته واحدا ولین وجوده بذاته بل هو حقیقة
 الوجود المحض بذاته وهو یبوح الوجود حق غیر موجود نام وحق
 التمام حتی صار الذات الماهیات کلها موجودات علی ترتیبها ویکون نسبة وجود
 سایر الاشیاء الی وجوده مثل نسبة ضوء الاجسام الی ضوء الشمس فالشمس
 مضی بنفسه من ذاته لایضی غیره و غیره مستضی به فهو موضوع الضوء
 بل کل مستضی الی قبض الضوء من ذاته علی غیره من غیر ان یفصل من ذاته
 شیء لکن یكون ضوء ذاته سببا لحدوث الضوء غیره وهذا المثال انما
 یتقیم ان لو کان للشمس ضوء بذاته من غیر موضوع لکن ضوءه فی جسم
 هو موضوع ووجوده الاول الذی هو موضوع وجوده کل لیس موضوع
 ویضا رقی من وجه اخر وهو لکن الضوء لیس من ذات الشمس بل یضی المحض
 من غیر ان یكون للشمس چیز من حصوله فلیس علمه وجوده للضوء منه جدا
 ووجوده للضوء منه وسبب ان علم الاول یوضه النظام المتکامل کل هو
 مبدأ للنظام حتی ان النظام الموجود مع النظام المعقول المتکامل
 صفات الاول الرکن الثانی فی صفات الاول ویه
 دعاوان ومقدمه اما الدعاء فان قالوا ان اسم تعالی حق
 فان یعلم نفسه فهو حی الاول یعلم ذاته فهو اذن عالم حی ویرهبان
 کونه عالما لذاته ان تعرف معنى قولنا ان الشی عالم ما هو ومعنی قولنا
 علم ومعلوم ما هو وسیان معرفة النفس بالنفس فما شعر بنفسه

وغیرہ وبعلمه ومعنی کونه عالما انه موجود برین عن المان ومعنی کون الشی
 معقولا ومعلوما انه محدث عن المان فمما فرض حصول مجرد برین کانی
 الحال علما وکان الحال عالما اذ المعنی العلم الی اطباع صورة مجرد فی
 ذات من رتبة عن المواد فکون المنطیج علما والمنطیج فیه عالما ولا
 معنی للعلم الا هذا معنی وجد هذا صدق اسم العلم والعالم ومما افترق
 استغنی والمراد بالبرین والمجرد واحد لکن خصصنا المجرد بالمعلوم والبرین
 بالعالم حتی لا یلتبس بتردید الكلام فی الانسان انما علم نفسه لان
 نفسه مجرد و لیس عا ینا عن نفسه حتی یحتاج الی حصول مثاله وصورته
 فیه لبعلمه بل نفسه حاضرة لنفسه وذاته غیر غایب عن ذاته فکان
 عالما بنفسه وقد سبق ان واحد الوجود برین عن المواد براه اشید
 من براه النفس لان النفس تعلق بالمان وذات الاول کما سنبین منقطع
 العالاق عن المواد فذاته حاضرة بذاته فیکون بالضرورة عالما بذاته
 لان ذاته مجردة غیر غایبة عن ذاته البریة والعلم عباره عن هذه الحالة
 فقط لا الذی هو الشیء ان علمه بذاته لیس بذات عا ذاته
 حتی یوجد فیه کثر بل هو ذاته ویکانه لن یقدم علیه مقدمه وهو
 ان کل ما یعرفه الانسان اما لن یكون معلوما له من نفسه
 بحس ظاهر او بحس باطن واما لن لا یكون معلوما فلا سبیل الی علمه الا
 بمقابلة الی شیء مما ثبت من مشاهدته فی نفسه فاما یستدل من نفسه
 له نظرا اما بوجه ما لم یکن تعرفه فاذا ثبت هذا فقولنا لیس فی نفسه
 الانسان هذا حق الاله الامتقاسة الی نفسه فانه یعلم نفسه بمعلومه
 غیه او غیره فان کان غیره فاذا لم یعلم نفسه بل علم غیره وان کان معلومه
 هو بعینه فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه فقد اتحد العالم والمعلوم
 فیتقیم الدلیل علی ان العلم هو المعلوم انما حتی اذا جعلناه اصلا وینال

العلم هو عين المعلوم وان العالم ايضا هو عين المعلوم ايضا كما سبق
 يلزم منه بالضرورة ان الكل واحد لاكثر فيه في الدعوى الثالثة
 ان الاول عالم ساير انواع الموجودات واجناسها فلا يعرف عن علمه
 شيء وهذا لان ادق وانحصر من الاول وسببه انه قد ثبت انه يعلم
 ذاته فنبغي ان يعلمه عما هو عليه لان ذاته مجردة لذاته مكتشفة له
 عما هو عليه كمنه انه وحده مخض هو ينوع الجواهر والاعراض
 والماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبداء لها فقد انطوى العلم
 بها في علمه بذاته ولن يدر يعلم نفسه مبداء فلم يعلم نفسه عما هو عليه
 فهو محال لانه انما علم ذاته لان ذاته ليس عاينا عن ذاته وبما مجرد لان
 اعني ذاته لا اعتبار له وهو كما هو عليه مكتشف لذاته والواحد منها
 اذا علم ذاته فقد علمه جبا فادرا لالحالة لانه كذلك فان لم يعلم كذلك
 لم يكن علمه عاينا هو عليه فالاول ايضا يعلم نفسه مبداء الكل فيطوى
 العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التتميم لالحالة الدعوى الرابعة
 ان هذا ايضا لا يودن ان اكثر في علمه وفي ذاته وهذا انحصار من الاول
 فان المعلومات على اكثر مما يستدرج علوم اكثر في تعلم واحد معلومات
 مفصلة محال وحده اذ معنى الواحد انه ليس فيه شيء غيره وانه لو
 قدر عدم بعضه لنعبره اذ لا بعض له فالعلم اذا فرض الجواهر والاعراض
 واحدا فلو قدر زوال تعلقه بالاعراض مع شيء غير ما قدر زواله وهو
 تعلقه بالجواهر وكذا كل معلومين وهذا ناقص معنى الوجه ولكن
 بيانه بالمقاسات بمشاهدة النفس فان النفس شئ محض من كل
 العلم وجد لكل شيء فيها نظير وبها يمكن معرفة الكل بمعنى كون
 الاول عالما انه على حاله مستطعم شئها ال ساير المعلومات واحدة
 فهي عالميته ومبداءه نفسان الفصل منه في غيره فقله

هو المبدأ الخلاب لفواصل العلوم وذوات الملائكة والانس فهو عالم
 بهذا الاعتبار وهذا اشرف من الفصل لان الفصل لا يزد علم واجداد
 الابد وان شاعى وهذا نسبتها الى ما لا شاعى ونسبتها الى ما يشاعى واحدة
 مثاله ان يفرض ملكا معه مفاتيح خزائن اموال الارض وهو مستغنى
 عنها فلا ينفق بالذهب والفضة والاخرى لكن يفيض على الخلق فكل من
 له ذهب فيكون منه اخذ وواسطه مفتاحه اليه وصل فلذلك الاول
 عنده مفاتيح الغيب فيفيض منه العلم بالغيب والشهادة على الكل فكما يستعمل
 ان لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنيا يستعمل ان لا يسمى الذي عنده مفاتيح
 الغيب عالما والفقر الذي ياحظه منه زناير معدون غنيا باعتبار
 الزناير التي لا يدرك والمملك باعتبار ان الزناير من يده وباقادته وفيض
 الغنى منه على الكل كيف لا يسمى غنيا فلذلك حال العلم كان نسبة تلك
 الحالة التي لا اول ال العلوم بالمفصلة نسبة اليها الى الزناير المعنة
 فالعلم انفس اذ حصل منها ما لا يتشاعى من الزناير يحكم القدر وضرب
 المتدرج ونبغي ان تعلم ان علم الاول بسيط ودلك بالمقاييسه الى علم المناظر
 فبنسبة الاول الى كل المعلومات كنسبة حال المناظر الى حال الجواهر
 الفصل الدعوى الخامسة هي ان العلم حقيقة هو ان الله تعالى لما يعلم
 الجناس والانواع فاعلم المكنات الحادثة ولن تذا لافعلها لان
 الممكن ما دام يعرف ممكنا يستعمل لن يعلم وقوعه او لا وقوعه لانه انما
 يعلم منه وصف الممكن ومعناه انه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وان
 علمنا انه لا بد ولن يكون غدا مثلا فهو زائد فقد صار واجبا لان يكون
 وباطل قولنا انه كان ممكنا ان لا يكون فاذا كان الممكن ما دام يعلم منه
 الى الامكان فلا يتصور ان يعلم انه واقع او غير واقع ولكن قد ذكرنا
 ان كل ممكن نفسه فهو واجب بسببه ولن يعلم وجوده بسببه كان وحده

واجبا لا يمكن ان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا يمكن ان وجوده
الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شي واحد
وعلمنا وجودها فقلنا بوجوده ذكر الشئ كالن وجوده زيد غذا كذا يمكن
لن يكون ويمكن ان يكون فان نحن عرفنا وجود اسباب الغنور على الكثر
زال الشك مثل ان نعرف انه لا بد لن جرس في داره سبب نرجحه ويوجب
خروجه من الدار في طريق كذا ولن يسير على خط كذا وعلم لن على ذلك
الحكم كذا اعطى راسه بشي حفيف لا ينفك عنه وتقل زيدا فعلم انه لا بد
ان يعثر عليه لن ذكر صار واجبا باعتبار فرض وجود اسبابه والاول
سماحه يعلم كذا احدث باسبابها لن العقل والاسباب ترتب ان
واحد الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب لانه لو لم يجب سببه لما
وجد وسببه ايضا واجب بغيره ال لن ينتهي ال ذاته سبحانه فقال
فلما كان هو عالم ترتب الاسباب كان عالما لا محالة بالمسلمات
والمجهول ما يخص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها الا جرم
يكمي وجود الشئ فلما لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يبا رضى ما يح
فلا يكون كل ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفا المعارضات فان
اطلع على الاسباب قوت ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم
كما يعلم في الشئ ان الهواء سيجي بعد شئ اشهر لن سبب الح كونه
الشمس في وسط السماء بوج الاسد وعلم حكم العاه واذا دل ان
الشمس يتغير مسيرها وانما تستعجل ال الاسد بعد هذه المدة فهذا
وجه العلم بهذه الممكنات الدعوات السكاسة هو انه
سماحه يعلم كذا واثبات الكليات لن يعلم على كذا وانواع كل
كون متصفا به ازلا وابدا ولا يتغير مثل ان تعلم لن الشمس اذا جاوزت
عقله الذنب فانه يعود اليه بعد مدة كذا او يكون القمر قد انتهى اليه

على جميع الاشياء
على جميع الاشياء

صفاته

وصار في محاذاته حايلا بينه وبين الارض محاذاته غير تامة مثلا لن
بشلتها فوجد لن برن ثلث الشمس كاسفاه اقلتم كذا فهذا العلم كذا
ابدا وازلا وكون صادقاه سواء كان الكسوف معدوما او موجودا
فلا يعزب اذن عن علمه مثقال ذره ومع ذلك فان جميع احواله متشابهة
مهما فرض الامر كذلك والفلسفي لا يتنبه لثقل هذه الدققة الدعوات
السكاسة ان الاول مرهده وله ارادة وعناية وان ذلك لا يزيد
عنايته وببساطة ان الاول فاعل فانه ظهر ان كل الاشياء حاصلة منه
فهي فعله والفاعل اما ان يكون فاعلا بالطبع المحض او بالارادة والطبع
المجنى هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل فلا اعلا عن
العلم فلا اعلا عن الارادة والكل فاض من ذات الله مع علمه بانه
فايض منه وفيضانه منه غير مناف لذاته حتى يكون كاديا فلا يكون
كراهته فيه له فواذن راض وفيضانه وهذه الحالة كوز لن يعبر
عنها بالارادة ومبدأ فيضان الكرامة علمه وجه النظام في الكل فيكون
علمه سبب وجود المعلوم فان ارادته علمه وكل فعل ارادى فلا يكون
اما عن اعتقاد جرم او علم او ظن او تخيل اما العلم فللفعل المندس
موجب العقل الحقير واما الظن فللفعل المخرم الاجترار عما يتوهمه
مضرا واما التخيل فللفعل النفس الشئ الذي تشبه مجبور مع علمه
بانه غير وكما تشابه عن الشئ لشبهه ما يكرهه وفعل الاول لا يجوز
ان يكون ظن والتخيل ان هذه خواص الاشياء والادور فينبغي لن
يكون علمه علم حقيق والان بلى انه كيف يكون العلم سببا لوجود
شي وانهم عرف لن الاشياء حصلت منه بعلمه اما الاول فلا يعلم
الاشياء مشاهد النفس فحين اذ وقع لنا تصور لشي مجبور انبعث
من التصور قوة الشهوة فان استجمرت السوق وانما في الصورة

انه ينبغي ان يكون انبعثت القوة المنبثقة في العضلات وحركت الاوتار
 وحصل منها حركة الاعضاء الالوية وجعل الفعل المطلوب كما يتجلى صورة الخط
 الذي تتركه كناية توفيه انه ينبغي ان يكون فنبعث قوة الشوق اليه فتحرر
 بها اليد والقدم فحصل صورة الخط كما تصورناه ومعنى قولنا انه ينبغي ان يكون
 ان يعلم او يظن انه نافع او لا يفي او خير في حقنا فاذن حركة حصلت من القوة
 الشوقية حصلت من الصور والعلم ان الشيء ينبغي ان يكون فقد وجد العلم
 حسا مبدا لصور الشيء واظهر من هذا ان الذي يمشي على جنح ممدود
 بين حايطين مرتفعين غاية الارتفاع يتوهم في نفسه السقوط فيسقط
 الى حصل السقوط بتوهمه ولو كان ممدودا على ارض ممتدة عليه ولم يسقط
 لانه لا يتوهم السقوط والاستشعر مكنون تصور السقوط وجنود
 صورته في الخيال سببا لحصول السقوط فقد صادفنا المثال من
 مشاهد النفس وهو في الاول يقول فعل الاول اما ان
 صدر منه كما تصدر الحركة من القوة الشوقية وهو حال الاز الشوق
 والشهوه حال عليه لانه طلب الامر مقفولا الاول حصوله وليس في
 وجوه شيئا بالقوة بطلب حصوله كما سبقنا ادلتهم فلا يبقى
 الا ان يقال ان صورته لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه
 واما نحن فنصورنا صورة الخط والنقش انما لا يكون كما فيا لوجوه
 صورة الخط من حيث ان الامور في حقنا منقسمة الى حايطين واقفا وان
 ما كالفنا فافترقا الى قوه شوقية خلق لنا بعض الامارات تعرف
 الموافقة والمخالفة بالإضافة اليها فاذا انبعثت افترقا الى الالات
 والاعضاء كهيما الفصل المتصورنا والاول نفس صورة كافي
 لحصول المتصور ونفارقنا من وجه اخر وهو ان لا بد ان نعلم او يظن
 او نتجمل ان ذكر الفعل خير لنا وذكره عن الاول محال ان ذلك وجه

وجوه الشوقية

الغرض وقد بينا ان الغرض لا يحرك الا ناقضا مكنون ارادنا باعتبار تخطا انه
 خير لنا وكونا ارادته للنظام الكل باعتبار علمه بانه خير في نفسه وليس
 الوجود خير من العدم بذاته وان الوجود مكنون على اقسام وان لا تحرك
 والاكمل من علمه تلك الاقسام واحد وما عداه ناقض بالإضافة اليه والاكمل
 خير من الانقص وذات الاول ذات يفيض منه لالحالة كل شيء على الوجه
 الالهي الاكمل على ترتيبه الممكن الغاية النظام ويكون معنى عنايته بالخلق
 انه علم مثلا ان الانسان يقتل ان الله باطشه ولو لم يكن لكان ناقضا
 وكان شرا في حقه وان الاله باطشه ينبغي ان يكون مثل اليد والكف
 وانه لا بد ان يكون راسها منقسما بالاصابع اذ لو لم يكن ذلك لامسح البطش
 وان الاصابع لها اوضاع كثيرة وان يكون الخمسة في صف واحد كما ان
 الاربع في صف واحد ويمكن ان يكون الاربع في صف والاصابع
 مقابلها من حيث يدور على جميعها ويمكن ان يكون صفين وعما وجوه
 مختلفة فان ما يراد من اليد لكون باطشة مرة وضاربة اخرى ودفعه
 ناره لا اكمل الاله الصورة المشاهدة فكون علمه سببا لوجوه نفع
 علمه السائر لالواضع واحطة لكن بعض هذا الوضع ونعم عن سائر
 الالواضع لان الخير والكمال فيه وذاته ذات شئ فبما ان الخير منه
 على فيضان الشر وليست اريد الخير والشر في حقه بل في نفسها وبالإضافة
 الى الخلق فاذا جميع الموصولات من اعداد الكواكب ومقدارها
 وهبة الارض والكواكبات وكل موصولة فاما وجد على الوجه الذي
 وجد لانه المكون الموصولة وما عداه من الامكانات ناقض للضافه
 اليه بل وخلق الاعضاء الالوية للجوانات ولم يبقها الى وجه استعمالها
 كان ايضا معطلا فقد خلق المنقار للفرخ الذي يتفقا عنه البضيه
 فلو لم يهد الاستعمال باللقاط لكان معطلا فتمت العناية بتمام الخير

وتم الخبر بالهداية بعد الخلق كما أخبر عنه يقال فقال الذي أعطى كل شيء خلقه
 ثم هدى وقال الذي خلقني فهو هادي وقال قدر مقدس فهذا معنى العنانية
 والارادة وهو راجع العلم لا يزيد على الذات كما سبق فاما ان يكون فعله
 لغرض او من غير علم فلا الدعوى التي الشك منه كونه قادرا ودرهانه
 ان القادر عبارة عن فعل انشا ولم يفعل ان يشا وهو هذه الصفة فانما
 قد بينا ان مشيئة علمه ولبس ما علم فيه الخبر فقد كان وما علم ان الاول
 به ان لا يكون لم يكن فان قيل كيف صح هذا ولا تقدر على افعال السموات
 والارض عندكم فلا يقال لو اراد افعال الله ان لا يكون لم يرد وقد سبقت مشيئته
 للارادة بالوجود على الدوام لان خبره الوجود والدوام افي القيا و
 الهلاك والقادر قادر باعتبار انه يفعل ان شا لا باعتبار انه لا يفعل
 شيئا اذ يقال فلان قادر على ان يفعل نفسه وان علم انه لا يقتل فهو
 صادق والله تعالى قادر على اقامة افعاليه الى ان وان كان يعلم انه ليس
 بفعله وعلى الجملة خلاف المعلوم مقدور فانه قادر على كل ممكن معني
 انه لو اراد لفعل وقول لو اراد شرط متصل وليس من شرط صدق
 الشرط ان صدق الحملتان من خبره بل يجوز ان يكونا كاذبين او
 احدهما كاذب والآخر هو صادق فيقول القائل الانسان لو طار
 لمحرك هو هو صادق وكل خبره كاذبان ولو قال الانسان
 لو طار كان حيوانا فهو صادق ومقدمه كاذب وتاليه صادق
 فان قيل فلو لم لو اراد لفعل بشيء مانه يتصور ان يشا نف
 ارادة شيء وهذا يدل على التغير في كل العبارة الصحيحة ان يقال
 هو قادر معني ان كل ما هو مبداه فهو كائن وما ليس مبداه فهو
 غير كائن والله هو مبداه لوجاز لن لا يكون مبداه لما كان
 والله ليس هو مبداه لوجاز لن نريد له كان هذا معني قدرته وادارته

وقد رجع جميع ذلك الى علمه ورجع علمه الى ذاته فليس هو شيء منه
 كثر فيه الدعوات السابعة ان الاول حكيم لان الحكمة
 يطلق على شئ واحد هو العلم وهو تصور الاشياء بمحقق الماهية والحد
 والتصدق فيها بالنفس المحض المحقق والثاني علم الفعل بان يكون
 مرتباً بمحكما جامعاً لكل ما يحتاج اليه من المال والذينة والاول عالم
 بالاشياء على ما هو عليه علمها واشرف انواع العلوم فان علمنا ينقسم
 الى ما يحصل من وجود المعلوم كعلمنا صورة السماء والكواكب والحيوان
 والنبات والما يحصل من وجود المعلوم كعلم النقاش صورة النفس
 التي تحضرها من تلقا نفسه من غير مثال سابق يجتذبه فيوجد النفس
 فيكون علمه سبب وجود المعلوم فاذا نظر اليه غيره وعرفه كان المعلوم
 في حقه سبب وجود العلم والعلم الذي يفيد الوجود اشرف من العلم
 المستفاد من الوجود وعلم الاول بنظام الوجود وهو مبدأ نظام الكل
 كما سبق فهو اشرف العلوم واما افعالهم ففرغاية الاحكام اذ
 اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وانعم عليه بكل ما هو ضروري له وبكل
 ما هو محتاج اليه وانه لم يكن في غاية الضرورة وكل ما هو زينة
 وتكملة ولذا لم تكن في محل الحاجة كنفوس الكا جبين ونفيع
 اجضر القدمين وانباش الساسع لتسبح البشرى والكبر الغير
 ذلك من لطايف خرج عن الجبر والحيوان والنبات وجميع اجزاء
 العالم الدعوات السابعة انه تعالى خالق لان افعاله
 الخير والانعام ينقسم الى ما يكون لفايزه وغرض يرجع الى المفيد
 والافايزه ينقسم الى ما هو مثل المذول كقابلة المال للمال والى
 ما ليس مثلاً كمن يبدل المال رجا للتوالت او الحمد او الكسار
 صفة الفضيلة وطلب الجمالة وهذه ايضا معاوضة ومقابلة

وليس محمداً كمالاً في الأول بحالته وان كان العوام يسمون هذا جوداً بل الجود
هو اتقان ما ينبغي من غير عوض فان والهد السرف عن الاحتياج اليه ليس
منع ولا اول قد افاض الجود على الموجودات كلها كما ينبغي من غير ادخار
يمكن من ضرورة او حاجة او زينة وكل ذلك لا عوض ولا فائدة بل ذاته
ذات تفيض منه على الخلق كلهم كلما هو لا يبقى لهم فهو الجود الحق واسم
الجود على غيره محاز الدعوى الحجة دية عشر ان الاول تعالى
منهم بذاته وان عنده من المعنى الذي يعبر عن نظيره في حقنا بالذات
والطبيعية والفعل والبرون بحال ذاته وما لها ما لا يدخل تحت وصف
واصف وان عند الملائكة المقربين الذين سيقام البرهان على وحدانية
من الانبياء والذات المطالعة جمال الخضر الروبييه ما سري على انبيائهم
بحال انفسهم ويعرف هذا بتقديم بيان اصول الاول
ان يعرف معنى اللذة والام فان كان يرجح ال امر رايد على ادراك خصوص
لم يتصوره حقيقة وان رجح ال ادراك موصوف بصفة وثبت ان
ادراكه على تلك الصفة ثبتت الدعوى الاحتمالية واللذة والام بالضرورة
مرتبطان بالادراك فثبت لا ادراك فلا لذة ولا ام والادراك حجة
نوعان جسمي وهو الظاهر المنطق لهذه الخواص الخمس وباطن وهو
العقل والوحي وكل واحد من هذه الادراكات تنقسم باعتبار حسنة
منعقدة ال القوة المدركة وموافق لطبيعتها والشأن ادراك المتاني
والشأن ادراك ما ليس غماض ولا ملل فاللذة عبارة عن ادراك
الملام فقط والام عبارة عن ادراك المتاني واما ادراك ما ليس
بملام ولا متاني فليس يسمى بالاول والذات ولا ينبغي ان يظن ان الهم
عبارة عن صفة يتبع ادراك المتاني بل هو عينه فلا يتصور ملاقاته
المتاني للقوة المدركة مع الادراك الا ويصدق اسم الهم ويتحقق

معناه وان قدر علمه ما سواه وكذا اللذة فالادراك اسم عام وهو منقسم
ال لذة والام وما ليس بالهم ولا لذة فهو غير رايد عليه الشأن ان يعرف
ان ملام كل قوع فعلها الذي هو مقتضى طبيعتها من غير افة كان كل قوع
خلقه ليصدر منها فعل من الافعال وذلك الفعل مقتضى طبيعتها مقتضى
القوة الغضبية الغلبة وطلب الاستقام ولذتها من الغلبة ومقتضى
طبع الشهوة الذوق ومقتضى الخيال والوهم الرحا وبه يتلذذ وهكذا
كل قوع من القوى الثلاث ان العاقل الحامل لقوى فيه القوي
الباطنة على القوى الظاهرة وسحب ولذات القوى الجسدية عند الاز
القوى العقلية والوهمية ولذلك اذا خير المؤمن الجلو والذم وبين
لاستلزام على الاعداء وذكر اسباب الرئاسة والعلا فان كان المخير
ساقط الهمة ميت القلب جامد القوى الباطنة اختار الهمسة
والجلاوة عاذاً ذلك ولذا كان المخير عال الهمة رزين العقل استحق
لذة المطعوم بالاضافة الى ما ينال من الرئاسة والغلبة على الاعداء
وعنى بالساقط الهمة الناقص عن نفسه التي ماتت قواه الباطنة او لم
تتم بعد حياتها كالصبي فان قواه الباطنة بعد لم يخرج من القوة العقل
السرايع ان كل قوع فان ما لها قوة ادراك ما لها قوع غلبة اذا كان
موافقاً لها لكن تتفاوت الذات بحسب تفاوت الادراكات والقوى
المدركة والمعان المدركة فلما كانت القوى اقوى في نفوسها وانوار
في جنسها كانت لذتها اتم فان لذة الطعام بحسب لذة قوع شهوة الطعام
ولذة الجماع كذلك ولذة العقليات كذلك ان شرف جنسها من لذة الخواص
فلذا كد قديم لذاتها على لذة الحسنة فلذا كد عليها حتى اختار العاقل
الذات العقلية على المأكولات والحسوسات والشأن تفاوت
الادراك فكما كان له الادراك اشد كانت اللذة اتم وكذلك لذة النظر

الى الوجه الجليل عاقل وفي موضع مضي اتم من ادراكه من بعد لان ادراكه
من القرب اشد والثالث تفاوت المدرك فانه ايضا تفاوت في مراتب
الملائمة والمخالفة فكلما كان اتم من جهة كانت اللذة واللامعة كما تفاوتت
اللذة بتفاوت الوجوه في الحسن والقيح فاللذة من الحسن اكثر لاجل كماله واللامعة
من القبح اكثر لاجل خسائره وهوتحجج الاصول السابقة ان اللذة العقلية
التي لنا لا بد ان يكون اقوى من اللذات الحسية فاننا ان نظرنا ان القوى
وجدنا القوة العقلية اقوى واشرف من الحسية كما سبق في معرفة
النفس ان القوى الحسية لا تكون الا في الجانبين وانما يفسد
بأدراك مدركاتها اذا قويت اذ لذة العين في الضوء والمذاق في الطعمة
والصوت في الصوت فيفسد بها وكذلك الصوت في الصوت يفسد السمع ويمنع
ادراك الخ بعدد المدركات العقلية الجلية بقوى العقل ونزولها
وكيف لا والقوة العقلية قائمة بنفسها لا تقبل التغيير والاستحالة
والجمعية في جسم مستحل واقرب الموجودات الارضية الى الاول
واشد هامة مناسبة هي القوة العقلية كما سبق وانما ادراك العقل
فانه يعاين ادراك الحس من وجوه اذ يدرك العقل الشيء كما هو عليه
من غير ان يفتقر فيه ما هو غريب عنه والاحس المدرك للون ما لم
يدرك معه الطول والعرض والقرب والبعد وامور اخرى عنه عن
ذات اللون والعقل يدرك الاشياء مجزأة كما هي وجزءها عن قواها
الغريبة وايضا فادراك الحس يتفاوت في الكبر والصغر والصغير
كثيرا وادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت بل اما ان يدرك
الشيء كما هو عليه او لا يدرك وانما المدرك فمدركات الحس الاجسام
والاعراض المسجلة المتغيرة ومدركات العقل الماهية الكلية الازلية
التي مستحل بعرفها ومن مدركاته ذات الحق الاول الذي صدر منه

كل

كل جمال وبهاء العالم فاذا نال القياس للذة الحسية الى العقلية السادس
انه لا سعد ان يحرك المدرك الموهبة للذة ولا يشعر الانسان بلذته لكونه
او مشغولا كما تفكر الغافل عن الاثمان الطيبة او لكونه ممنوعا بآفة
غيرت مزاجه عن طبعه كالذي يستلذ الكحل الطين او شيئا جافا طويلا
الفه فان طول الممارسة ربما حدث ملائمة بين طبعه وبينه فيستلذ
ما هو مكره بالاضافة الى الطبع الاصل والذات به مرض على من فان
جميع احرابه يحتاج الى العذابة في معدته آفة تمنعه من الاجساس شهوة
الطعام وتوجب كراهيته له وذلك لا يدرك ان الطعام ليس لذيا
في نفسه بالاضافة الى الطبع الاصل وقد يكون عدم ادراك اللذة
لضعف القوة المدركة فالبحر الضعيف قد يتأذى من مادي صوف وان
كان موافقا ولذيا بالاضافة الى الطبع السليم فهذا يدفع سوال
من يقول لو كانت العقليات الذكوان لذتنا بالمعلومات والمنا
نفقها يزيد على لذتنا بالحيات والمنا نفقها فيقال سبب ذلك
حرف النفس عن مقتضى الطبع والعادات الرديئة والافات الفارضة
وخرج الافعال المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات
فان ذلك نازل في القلب والنفس منزلة المرض والحذر والعضو
وقد يصيب العضو الحذرنا فيرقه وهو لا يحس به فاذا زال
الحذر ارجس والتألم قد يعانق معشوقه وكذا المرض المعشوق
عليه اذا افاق ارجس وعوارض البدن اوجبت مثل هذا الحذر
فاذا فارق النفس البدن بالموت ادرك ما هو حاصل للنفس من
الجمال ان كان جاهلا بدني الخلق ولله العلم ان كان عالما بدني
الطبع فلنرجح ان المقصود فنقول ان الاول مدرك لذاته
علما هو عليه من الجمال والبهاء فهو مبدأ الجمال وبها منبع كل حسن

ونظام فان نظرا الى المدرك فهو اجل الاشياء واعلاها وان نظرا الى الادراك
 فهو اشر فيها واتمها وان نظرا الى المدرك فهو كذلك فهو اذن اقرب مدرك
 لاجل مدركه باجم ادراك عما هو عليه من العظمة والجلال وايضا فان
 سرور الانسان نفسه اذا شعر بعالمه من الاستيلاء بالعلم على الكل والاستيلاء
 بالغبلة والملك على جميع الارض اذا انضاف اليه صحة البدن وجمال
 الصورة وانقاد كافة الخلق له فان ذلك لو تصور اجتماعه لشخص
 لكان غاية الله عز ان كل ذلك مستعار من الغير ومعرض للزوال ولا
 يرجع الا الى معرفة بعض العالم من المعلومات والاستيلاء على جميع اجزائه
 الارض التي لا نسبة لها الى اخر العالم فضلا عن الجواهر الارضية الغريبة
 فقياس له الاول الى لذتنا لقياس كماله الى ثماننا اذا اقتضت لنا مثل
 هذه الحالة وقد قال بعض العلماء لو لم يكن له من الله ما درك جمال ذاته
 الا ما لنا من الله ما دركه مما يقتضيه جمالنا وقطعنا نظرا عما دونه
 ومستشعر عظمته وجلاله وجسور الكبر على اجسار نظامه وانيقائه
 له على سبيل التسخير ودوام ذكره لا وانما من غير المكان تغير كانت تلك
 لغيره لا يقياس بالذرة فليكن وايضا لذاته لا يناسب ادراكه فاننا لا
 ندرك من ذاته وصفاته الا امورا حليمة يسيرة واما الملائكة ايضا
 فانها تعرف انفسها كالاول وهى على الدوام مطالعة ذكر الجمال
 على ما سياتى بيانه فليكن ايضا دامة لكنها دون ذلك الاول بل لذتهم
 باذراك الاول فوق لذتهم باذراك انفسهم بل كان لذتهم بانفسهم من حيث
 راوا انهم عبيد الله محزون ومثاله الذي يعشق ملكا من الملوك فاقل
 عليه وقله خدمته كان يحبه واتباعه وتباعدوا عنه مشاهير جماله
 الملك وكونه عبدا مقبولا عنده اكثر من تحبه وقومه وابيه ونسبه
 وكما ان سرورنا اكثر من سرور الهائم لمسا من العاوان في انكار القوة

اشرف واعلم بما فهمت في حق نفسك فكون ذلك ايمانا بالغيب مجلا ولا تفكر
 الزمان التي توهمتها لا تعرف حقيقتها لان مثل تلك الزمان لا يوجد في حقك
 فاذن ان كان للاول امر اليبس له ظهير فيك فلا سبيل لذكر ال في فهم البتة وذلك
 هو ذاته فانه وجود بلا ماهية وهو منبع كل وجود فاذا قلت كيف يكون
 وجود بلا ماهية فلا ممكنا لن خرب لكر مثلا من نفسك فلا ممكنا اذن ان
 تفهم حقيقة الوجود بلا ماهية وهو حقيقة ذات الاول وخاصيته هو
 انه موجود بلا ماهية زايدة على الوجود ولن انيت وماهية واحدة
 فمن هذا لا يظهر في كلاما سواه فان ما سواه جوهر او عرض وهو ليس
 جوهر ولا عرض وهذا ايضا لا يحققة الملائكة فانهم ايضا جوهر ووجودها
 غير ماهيتها واما وجود الاما هية فليس الله تعالى فاذن لا يعرف
 الله الا الله فان قلت وعلينا انه وجود بلا ماهية زايدة وانه حقيقة
 الوجود المحض هو علمه بماذا ان لم يكن علمه بلا ماهية فلو علم بانه موجود
 وهذا امر عام وقولك انه ليس غير الماهية فبان انه ليس بشئ فهو علم
 شئ الماثل له اما حقيقة المزهة عن الماثل له لعلك بان زبد السحاب
 والبخار فانه ليس علمه بصفته بل هو علم بغير شئ عنه وعلمك بانه
 عالم بنفسه كانه علم بالانح يحمل من لوازم ذاته لا حقيقة ذاته فان
 حقيقة ذاته انه الوجود المحض بلا ماهية زايدة فان قلت فكيف
 السبيل الى معرفة الله تعالى قلنا ان يعرف بالبرهان ان معرفته بحال
 وانه لا يعرف غيره وان الذي تصور لن يعلم منه افعاله وصفاته
 العلم المرسل ونق المثل عنه ولن نعلم وجود بلا ماهية علم من ليس
 نفسه وجود بلا ماهية محال ووجود بلا ماهية زايدة ليس الا الله
 ولا يعرف سواه ولهذا قال سيد الانس والجن صلى الله عليه وسلم انت
 كما اثبتت على نفسك لا احصى ثنا عليك وقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه

العجز عن درك الادراك ادراك نفع الناس كالم عاجزون عن ادراكه لكن
 الذي يعلم بالبرهان استخاله ادراكه فهو عارف مدرك عاقل ما تصور للشر
 ان يدركه ومن عجز ولم يدرك العجز ضروري بالبرهان الذي ذكرناه فهو
 جاهله وهو كافة الخلق الا الانبياء والاولياء والراسخين في العلم
 الركن الثالث في الافعال واذا قد فرغنا من ذكر صفات الاول
 فلا بد من ذكر افعاله اعني اقسام الوجودات واللام في هذا الركن يحصل
 مقدمه وثلاثة اركان الاول في الاجسام التي هي في مقعر فكر المتصور
 وكيفية دلالتها على وجود السموات ووجوهها الثاني القول في السموات
 وسبب حكايتها الثالث القول في الملائكة الروحانية السماوية والكر وسبب
 اقسام مقدمه فيها بقسمات ثلث الاول في اجسام الوجود
 باعتبار التأثير والتأثر تنقسم في العقل الى ثلث اقسام موثر لا يتأثر
 وبغيره اصطلاحا بالقول المجرد وعن جواهر ليست متقسمة
 والامركية ومتأثر لا يؤثر وعن الاجسام المتجبر المتقسمة ومتأثر يتأثر
 من العقول ويؤثر في الاجسام ويسمى النفوس وهي ايضا لا يتجبر وليست
 بجسم فاشرف الاجسام العقول التي لا تتجبر ولا تحتاج الى استفادة
 اثر ولما من غيرها وكما لها حاضر معها وليس فيها شئ بالقوة واختها
 الاجسام المستقلة المتجبره واسطها النفوس التي هي واسطه بين
 العقول والاجسام تعلق من العقول اثرها ونقيض على الاجسام اثرها ومن
 اقسام تقضي العقل ما كانها واما وجودها فيحتاج الى برهان نفع
 الاجسام معلومة الوجود بالجنس واما النفوس فيدل عليها حركات
 الاجسام واما العقول فيدل عليها النفوس كما سيأتي بنفسهم
 ثانيا الموجد باعتبار القضاء والكمال ينقسم الى ما هو تام تحت الحاجة
 الى ان هذه عنه يعكسب منه وصفا بل كل من له فهو موجود له حاضر

ويسمى تاما والما كحضر معه كل ممكن له بل لا بد من ان يحصل له ما ليس حاصل
وهذا يسمى ناقصا قبل حصول التمام له ثم ناقص بنفسه الى ما لا يحتاج
الى ارفع من ذاته حتى يحصل له ما ينبغي ان يحصل فهذا يسمى مكفيا وال
ما يحتاج اليه ويسمى ناقصا واحدا التام فان كان قد حصل له ما ينبغي
وكان بحيث يحصل لغيره منه ايضا فيسمى فوق التام لانه في نفسه تاما
وكان قد فضل منه لغيره بنفسه **ثالث** للجسام خاصة قد ثبت
ان الاجسام اخص اقسام الوجود وفيه تقسيم الى بسيط ومركب اعني
انقسامها في العقل بالامكان ولين كان ايضا هو الوجود كذلك ونعني
بالبسيط الذي له طبيعة واحدة كالهوا والما والمركب هو الذي يحده
طبيعتان او اكثر كالطير المركب من الماء والتراب وقد حصل بالتركيب
فائدة ليست في البسيط كفاية الجبر فانها لا توجد في العنصر والروح
لكن البسيط هو اصل المركب وهو متقدم عليه في الوجود لا محالة بالترتيب
وبالزمان والبسيط بالنفس العقل ينقسم الى مائتان منه التركيب
والما لاثنتان ونعني بما قبل التركيب هو حاصله من تركبه فائدة
ليست في بسيطه والذي لاثنتان فيه تركيب هو الذي وجد كماله في
سائطه ولا تصور زيادة عليه تركبه فاذا تمثنت هذه المقدامات
فرجع الالركن الاول وهو القول فيما يدل على الاجسام
السفلية **وقول** **د** وجود الاجسام تحت مقعر فلك القمر
معلوم بالمشاهدة وهو قابل للتركيب فان الطين مثلا مركب من
الماء والتراب فنقول هذا التركيب امثا هددل على الحركة المستقيمة
وبدل الحركة من حيث مسافتها على جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع
وبدل اختلاف جهتين على وجود جسم محيط بهما وهو السما وبدل
الحركة من حيث حدوثها على ان لها سببا وسببا اخر نهاية

ولا يمكن ذلك الا في الحركة السماوية دورية وتدل الحركة ايضا في الجسم على احوال
فيه طبيعي وعما طبع محرك وعما زمان فيه الحركة فلنذكر وجه هذه
الدلالات والواردة فاللزام الاول من التركيب الحركة المستقيمة وبه
ان المالمه حيز والتراب له حيز وكل واحد من الحيزين طبيعي اذا لا بد لكل
جسم من مكان طبيعي لما ذكرناه في العلوم الطبيعية فلا حصل التركيب
الا في الحركة احدى الحيزين الا اذا لولوا لزم كل واحد منهما حيزه بلقي متجاوزين
غير مركبين وهذا ظاهر فاذا في العقل نقض قبل النظر في الوجود انه ان
كان في الوجود تركب من سبطين فلا يمكن الا في الحركة وان كل حركة فلا يمكن
المن جهة الجهة فتحتاج الى جهتين وهذا ظاهر فلا بد من كونها حركتين
ومختلفتين في الطبع واختلافهما بالطبع والنوع فانما يلزم من حركتين الحركة
اما لن يكون طبيعة او قسمة كما سياتي فالطبيعية حركة الجبال السفلى
وهو وجه ان يكون الجبر الذي تركبه على الذي نقله اذا لو نشأ بها
الاستحالة لن تتركب من احدتهما وبطلت الاخر ولهذا لا يتركب الجرح فاعلم
وجه الارض اذا بسيط الارض منشا به في حقه فبالضرورة ينبغي ان يكون
الجهة المهرب عنها في جهة المقصود المطلوبة وان كانت قسمة
بحركة الجبال فوق معنى القسمة ان يكون على خلاف الطبع فينبغي ان يكون
فيه ميل طبيعي الى جهة دون جهة حتى يتصور وكل قسمة فهو مرتبة على طبع
وقد بان ان الميل الطبيعي الى جهة دون جهة توجه الضرورة اختلاف
الجهتين واحدا كونها محدودتين معناه ان جهة السفلى مثلا ينبغي
ان يكون لها مخرج اذا انتهى اليه انقطع ويكون منقطع حده ونهايته
وكنى جهة العلو ولذلك ادله اجسامها ان الجهة انما يكون في بعد
لا محالة بشار الهم باليد اشار جسيمة اذا الامر العقل الذي لا اشارة
اليه لا يتصور ان يكون منه حركة لجسم وقد بينا ان تعدا بلانهاية بحال

فرضه الخ لا وفي الملا الثاني ان المفهوم من الجهة يقتضي ان يكون الحد
معين فاذا قلنا شئ ان سيرة جهة الشرق او الغرب فيبقى
ان يكون الشئ الذي جهة جهته مشارا اليه للشيء لا يفتي اليه سلوك فلا
اشارة اليه وما لا اشارة اليه فلا جهة له نعم كون الشئ مردا واحدا
لجهة الشئ فاذا فرض في البعد ينكر ومن الشئ عنده لم تصور الاشارة
وكذلك لو قلت جهة السفلى افترض ان يكون للسفل حد ومنه معين يفتي
اليه هو اسفل السافلين ولكن يكون العلوكذلك والافلو تادل الغير
نهاية لم يكن اليه اشارة بنه الثالث هو انك تعقل ان الاشياء الواقعة
في جهة السفلى بعضها اسفل من بعض فان لم يكن للسفل مردا معينا وضا
يشار اليه حتى يكون الاقرب اليه اسفل ولا بعد منه اعان فلا معنى لكون
انفس اسفل بل يفتي ان يكون تلك الجهة متشعبة فلا يكون فيها اسفل
واعلم فان لم يكن اسفل لم يكن اسفل فاذا انزل من جنس مختلفين حدود
لكل حركة مستقيمة والجهة بعد ولا بعد في الجسم كما ذكرنا في استقامة
الخ لا فلا بد ان من جسم محدد يحد جهات حتى تصور الحركة الدعوى
الثانية اللازمة من الاول ان الجسم المحدد للجهات ابدل
كون محيطا للجسم المستقيم الحركة احاطة السماء بها فانه لا يتصور
اختلاف الجهات بالنوع والالوان في الجسم محيطا لكون المركز غاية
القرب ويكون من اقرب والبعد غاية الاختلاف بالنوع والطبع
ولهذا ابراهيم لانظور يذكرها ليلا في الكتاب عن المقصود الدعوى
الثالثة ان هذه المركبات لا تتحرك بالطبع الا بحركة مستقيمة لان
كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي لان جسم الذي فرض له ان ترك فيه
وطبعه استقراره فهو له طبع طبيعي وميله اليه طبعي ولن يفتي منه ان
موضع اخر فالموضع المطلوب له طبعي فيكون له طبعي في موضع

الطبيعي

الطبيعي مقتضى عند المفارقة الحركة اليه والسكون عند وصوله فاذا كان
ميله اليه فلا تتحرك اليه الا اقرب الطرق فانه لن يخوف عن اقرب
الطرق كان ما يلا عنه لا اليه واقرب الطرق عن القطر هو الخط المستقيم
فكون الحركة اليه بالضرورة واذا ثبت لن لجهة الا الوسط او المحيط
فقسمه الحركة الطبيعية لهذه الاجسام التي يحويها المحيط الى حركتين
مستقيمتين احدهما من المحيط الى الوسط والاخرى من الوسط الى المحيط
الدعوى الرابعة ان الحركة من حيث حدوثها اعني حركة هذه
المركبات وكل حركة حادثه تدل على حركة دائمة لانهاية لها فان لم
نفرض ذلك لم تصور حدوث حادث واذا الحوادث كانت فلا بد
من حركة دائمة لانهاية لها وبرهانها ان الحادث بغير سبب
محال لانه لو كان موحدا من قبل وكان لا يحدث فانما كان لا يحدث
لافتقار السبب الى مزيد حاله وشروطه مستعد بها للاكاد
فاذا انزلت المسبب ما لم يحدث كذلك كالحال للسبب والسؤال في
تلك الحالة لانها لم يحدث لان لم يحدث قبله فمقتضى الى سبب
وذلك يتسلسل فمقتضى الحادث الى اسباب لانهاية لها بالضرورة
ولا تحلوا بغير العلل والاسباب اما لن يكون على التساوي موحدا
معا واما على التفاوت ووجود علل لانهاية معانيه وقد ابطالناه
في كتابنا فلا يبقى الا التلاحق وذلك لا يكون الا بحركة دائمة كل جزء
منها كانه حادث وحملتها مطلقا لا حدوث لها حتى يكون اجزاؤها
سببا لما بعدها وكذلك كل جزء لو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة
الاستحال بعدها حدوث حادث لانه اذا لم يحدث في حالة فلم يحدث
بعدها فمقتضى الى حادث وكذلك الحادث انما يقتضي نفسه فلا يتصور
الحدوث وبهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال عن مثاله ان يقال

لم قبلت هذه الحجة في الارض لنفس النبات ولم تكن قبله تقتله وكانت مدفوعة في الارض فقال لفظ البرهان في الشك وعينه الاعدل من قبل فقال ولم حدث لا عدل الان فقال لحدث حرارة الهواء فقال ولم حدث لان حرارة الهواء فقال لارتفاع الشمس في وسط السماء مدحوله في الجمل فقال ولم دخل برج الجمل فقال لان طبعه الحركة وانما انفصل من آخر الحوت الان ولم يكن دخول الجمل في مفارقة الحوت وبعد الوصول اليه فكون مفارقة الحوت سبب دخول الجمل ويكون كونه متحركا بالطلع مع الوصول الى الحوت سبب للانفصال منه ويكون سبب الوصول الى الحوت لان انفصالهما قبله وقلنا في تناقض الوجود في فروع الحوادث بعد تسلسل اسبابها في الارض في كل احوال الحركة في السماء وفيه ولا يمكن ان يكون كذلك ويكون حركة السماء في حدوث الاشياء من وجهين احدهما ان يكون السبب معه كالضوء الذي يكون مع الشمس يدور معها ثم يحدث في كل جرم من الارض شائشا يحدث النهار في كل قطر شيئا ويحدث سببه للابصار وزوال الظلام ويحدث سبب الابصار انتشار الناس في اعراضهم باضاف الحركة ويحدث من تلك الحركات حوادث في العالم الحيواني والاحياء فيكون الحركة الدورية سببا لوجود الاستعداد من الاسباب ولكن تناقض المسائل من حيث انعدام التوسط كما ان الشمس حارة في الارض مستعد لها للتأثير في الذرات في نفسها لكن تناقض البذر والذرة تناقض اعدام ارادة المحرك للذرة وارادته سببا في سبب اخر فاذا تبين في البذر في الارض عملت الحرارة لان في البذر وقبل هذا كانت لا تؤثر لغير الجمل فكان تناقض الحادث لمثل ذلك فكل من تصور حدوث الاشياء فقد ظهر ان الترتيب بين الما والطين مثلا دل على الحركة المستقيمة والحركة دلت على اختلاف

حتمية الضرورة ولم يكن اختلاف الحتمين الا بحسب محيط وهو السماء ولا بد وان يكون متحركا على الدوام حتى تصور حدوث الحوادث فادن هذه الادلة وافقت المحسوس وصارت بحيث اذا تأملنا عن الذي لا يشاهد السماء وحركتها واجاطتها ونظر عقله في ادل حركته علم انه لا بد من وجود سبب تدور على الدوام حتى تصور الحركة والخلق الحركة دون ذلك محال والمحال لا يكون مقدورا عليه ولا يكون له وجود البتة والان فاذا قد تبين حركته برهان وهو الدلالة بالنتيجة عليه فلذلك سبب حركته وانه لم يتحرك وذكر احكامه **الركن الثاني في الافعال** القول في الاجسام السماوية **الدعوى** فيه ان السماء انسان كبير له خيم ونفس وان حكم جميع اجزائه البسط والمركبة بحكم بحر من انسان واحد وحول واحد بجميع اجزائه المتخلفة الصور المختلفة الاشكال وان حكم نفسه بجميع قواها الساهرة في جميع اجزا جسمه الحركة المدبرة لاجناس الموجودات وانواعها وانما صفتها حكم نفس انسان واحد وحول واحد الساهرة في جميع اجزائه ومفاصل حسره وتتركب من الحركة المدبرة لعضو عضو وجاسة حاسة من بدنه كما قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وانها متحركة عن نفس الاراق وان لها نظورا للجويات متجدد اولين لها في الحركة عرضا ولان ليس عرضها في الاهتمام بالسفليات ولان عرضها الشوق الى الشمس كوجه شريف اشرف منه لعلاقتها بينه وبين الاجسام وبني ذلك الجوهر في لغة الاوابل عقلا ولسان الشرع ملكا مقربا وان العقول اعني الملائكة كثره وان اجسام السموات مختلفة الطبائع وليس بعضها سببا لوجود البعض الدعوى الاولى انها متحركة بالارادة اما انها متحركة فمشاهد وقد دللنا عليه ايضا ونريد شرحا فنقول ان هذا الجسم

المجيب اذا فرض ساكنا كان له وضع مخصوص حتى يكون صفه مثلاً فوق
 الأرض ولو قدر هذا جهتها لم يكن جازاً لأن نسبة ساير اجزائه بالإضافة إلى
 ساير اجزائها نسبة واحدة فيستحيل ان تعين جزء من الجوز من اجزائها
 اذ لو تعين بعض الجوز لجهة لبعض بقية الجهة الفوق وكان ذلك الجزء
 مخالفاً للذي تعين تحت وكان مركباً والمركب انما يتبع من حركة البسيط
 على الاستقامة وقد بان استحالة قولها للحركة المستقيمة والبسيط لا يتميز
 فيه بعض اجزائه فاذن هي قابلة للحركة فقد ذكرنا انه لا بد ان يكون
 في طبعه ميل ولاخو لن يكون ذلك ميل الى الحركة المستقيمة فانه لا يقبل
 الحركة المستقيمة فلا يحتاج الى جسم آخر كدفعه الجهاب فيكون ميله الى الحركة
 اجزاء الجوز عليه وذلك بالدرج حول الوسط فاجب ان يكون في
 طبعه ميل الى الحركة حول الوسط اذ ليس بعض الجوز اول بعض اجزائه
 من بعض ويستحيل ان يكون مثل هذه الحركة بطبعه محض خالص للذات
 لان الحركة الطبيعية هي من موضع لطلب موضع اخر فاذا وصل الى
 ذلك الموضع الطبيعي استقر فيه واستحال ان يعود بالطبع الى ما فارقه
 لانه لو كان ملائماً فلم يفارقه وان كان متافياً فلم يرجع اليه وما من
 موضع للسما بفارقه بالحركة ولا يعود اليه فهو زائل عما يدعى الدوام
 فلا يكون ذلك بالطبع بل بالارادة والاختيار ولا يكون الارادة الا مع
 تصور وكل ما له تصور وارادة فانا نسببه نفساً اذ ليس للجسم ارادة
 وتصور بحركته كونه جسماً بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة
 عنها النفس فاذن حركة السماء بالارادة حركة نفسانية الدعوى
 الثانية انه لا يجوز ان يكون محرك السماء عقلياً محضاً لا يقبل التعديل
 كما لم يكن طبعاً محضاً والعقل عبارة عن اجوهر الثابت الذي لا يقبل
 التعديل والنفس عبارة عما يقبل التعديل فقولنا ثابت على حاله واجبة

لا يدر منه الا ثابت على حاله واحدة يجوز ان يكون سكون الارض مثلاً على
 ثابتة انه دائم على حاله واحدة واما اوضاع السما فانها دائماً التبدل
 فيستحيل ان يكون موجهاً ما هو ثابت غير متغير فان الموضع للحركة من
 الـ ب لا يوجب الحركة من بل لا بد ان يبقى على حاله لان هذه الحركة
 على الاول فان بقيت العلم على حالها فلا ينع منها غير ما نزل اولاً فاذن
 لا بد ان يكون اقتضاها للحركة من حدثان الـ جـ ثالث لسبب كل علمها
 كالشيء الذي يحلف تحركه لاختلاف كينفته فانه اذا برز مركزاً على وجه
 اخر خالف تحركه في حالة الحرارة فاذن لا بد من تغير الموضع والموضع
 هو الارادة فلا بد من تغير ارادة جزئية لان الارادة الكلية لا تتغير
 حركة حروية فارادك للحج توجه حركه رجله بالتخطي الى قيمة معينة
 ما لم يحلها ارادة حروية فتخطي الى الموضع الذي خطيت اليه لم يترك
 كذلك الخطوه صوراً لما وراء تلك الخطوه ونبعث عنه ارادة حروية
 للخطوه الثانية وانما نبعث من الارادة الكلية التي تقتضي دوام
 الحركة الى الوصول الى الكعبة فيكون الحادث حركة وتصوراً وارادة
 للحركة حدثت بالارادة والارادة حدثت بالتصور الحركي مع الارادة
 الكلية والتصور الحركي حدث بالحركة فيكون مثلاً مثلاً من مثلي
 سراج في ظلمة ولا يظهر له السراج مثلاً الا بمقدار خطوة بين يديه
 فيتصور خطوه واحدة بضو السراج فينبعث له من التصور والارادة
 اقلية الحركة ارادة حروية لتلك الخطوه بعينها ومن مذهب الارادة
 التي هي مذهب التصور ان يكون تلك الخطوه سبباً لتصور الخطوة
 الاخرى فيتصور من الخطوه اخرى وهكذا على الدوام ولا يمكن ان يكون
 حركة حروية الا كذلك فكل من كان فيكون حركة السماء وكل
 ما هو متغير متغير الارادات والتصورات فيسمى نفساً لا عقلاً

الدعوى الشالیه انما ليست بشئ كاهتماما بالعالم السفلي فان
امر السفلي ليس بهما بل عرضيا امر اخر منه واشرف وبسوانها ان كل
حركة ارادته فاما ان يكون حسيه او عقليه فالجسيه هي الحركة بالشهوة
والغضب وسيميل ان يكون حركة السما الشهوة فان الشهوة عبارة عن طلب
ما هو سبب لدوام البقاء وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك فيستحيل
ان يكون له شهوة وسيميل ان يكون غضب فان الغضب عبارة عن قوة
لدفع الممانى والشهوة لطلب الملامه والفكر يستحيل عليه الهلاك
والنقصان فلما يمكن ان يكون عرضيا من هذا القدر فلا بد ان يكون عقليا
وسيميل ان يكون عرضيا لاهتمام هذه الكائنات بالفساد حتى يكون
الغرض من وجودها وحركتها هذه السفليات لان ما يراد لشيء فهو اخص
من ذلك الشيء الى حاله فيبصر الى ان يكون العلويات اخص من السفليات
مع ان العلويات كاملة وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهي
بالقوة وحيلة الارض وما فيها جزوسير من جرم الشمس فانها مثل
الارض مائة وبنف وستة مئة ولا نسبة لجرم الشمس الى فلها فكيف
الى الفكر الاقصى فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم هذه الامور
الجنسية وكيف يكون الغرض من تلك الحركة هذه الامور الجنسية
وكيف لا يكون هذه الامور جنسية بالاضافة اليها واشرف السفليات
المجولين واشرفه الانسان واكثره ناقص والكمال منه لا ينال قط
تمام الكمال فانه لا يفكر من اخلاف الاحوال ويكون ابدا ناقصا لانه
يكون فاقد الامر هو ممكن له ولو حصل لكان اكمل له والجاهر العلوية
كاملة ومن بالفعل فانها شئ بالقوة الاما يرجع الى اخص عرضها
وهو الوضع كما سياتي فلا نقصد الا شرف الاخص لاجل الاخص نفسه
البنه الدعوى الرابعة ان السموات قد دلت المشاهدة

على انها فلا بد ان يكون طباعها مختلفة وان لا يكون من نوع واحد بل من
اجسامها انما لو كانت من نوع واحد لكانت نسبة بعض اجزائها الى بعض
الاجزاء كنسبة بعض الاجزاء الى جرو واحد منها ولو كان كذلك لكانت
الحركة متواصلة فالانفصال صفة لا سبب له الاثنانين الطبع وهذا كما
ان الماء مختلط بالماء وتصلبه والوهن بالدهن وكما نعلم من مقارنة نسبة
اجزائها بعضه الى بعض ليست كنسبة اجزائه الى اجزاء الدهن للانفصال
وكذلك فانها اذا لامع له من الاتصال مع تشابه الكتل الشان ارجعها
اسفل وبعضها اعلا وبعضها حاوية وبعضها مجوفة وذكر مد على
تفاوت الطبائع واخلاف الانواع ان السفلي لو كان من نوع الاعلى
لجاز له ان يتحرك الى مكان الاعلى كما يجوز بعض اجزاء الماء والهوا
ان يتحرك الى اسفل واعلم من حرام الماء والهوا ولو جاز ذلك لكان قابلا
للكركة المستقيمة اذ بها يتحرك الاسفل الى صرا لعل كماء العناصر
وقد بان انه يستحيل ان يكون فيها قبول الحركة المستقيمة الدعوى
الخامسة ان هذه الاجسام السماوية لا تحزن كون بعضها علة
لبعض بل تحزن كون سببا ووجه جميع اخر علية منه لان الجسم انما
يوشع الشئ اذا وصل الى مماسته او مجاورته او مولزاته وما حلة
اذا ناسبه مناسبه ما كما يوشع الشمس فاضاءة الجسم اذا جازاه ولم
يكن بينهما حائل وكما يوشع النار في احراق ما يلاقيه الجسم الفاعل حتى يوشع
فيه فيحصل تثاره شئ اخر واذا لم يكن موحدا استحال ان يحصل الجسم
اخر خارج موحدا اخر فان قيل ليس النار سببا لحدوث الهوا فيما
او قد تحت الماء فكون جسم الهوا جاصلا بسبب النار فيحصل الهوا
ليس جسم اول بل هو كائين من جسم اخر لاقفه النار فاثرت فيه وانما
كلامنا في الاجسام السماوية ومن اجسام اول ليست متكونة من اجسام

اخر اذ بينا انها لو كانت متكونة فاسلة لكانت قابلة للحركة المستقيمة
وذلك محال في حقها فاذا ثبت ان الاجسام الاول لا يكون بعضها سببا لوجود
البعض فان قيل ولم قلتم ان الجسم لا صدر منه فعل الا بعد الوصول الى
ما فيه الفعل لئلا يمتد او غيرها فيقال ليس ههنا ان الجسم لو كان يفعل
فما كان يفعل بجرح المانة او بجرح الصورة او بالصورة مع توسط المانة
وباطل ان يفعل بجرح المانة لان حقيقة المانة كونها قابلة للصورة
فان كانت قابلة لم تكن فاعلة من حيث انها قابلة بل من وجه اخر
فكون فيها سببان احدهما ماسه القول باعتبارها هو مانة والاخر ماسه
الفعل وهو صورة اذ لا معنى للصورة غير كون المانة فيها صورة ولا يكون
الصورة بجرحه وباطل ان يفعل بجرح الصورة لان بجرح الصورة لا وجود
لها بنفسها بل وجودها في الفعل المانة وتوسط المانة واما ان يكون
المانة واسطة حقيقة حتى تكون الصورة علة للمانة والمانة علة
للشي فليكون الصورة علة العلم فهذا يرجع الى ان المانة من حيث انها
مانة قد فعلت وقد بطلنا ذلك واما ان تكون الصورة فاعلة
بتوسط المانة من حيث انها بتوسطها تضر الى الشيء حتى يورث فيه
كما ان صورة النار بتوسط المانة تكون مره فاهنا فتورثها ههنا او
هنا حتى يورث اجرو فيه الدعوى السادسة
ان العقول المجردة ممكنة الوجود ولا يجوز ان يكون اقل من عدد الاجسام
السموية وذلك لانه قد ثبت انها مختلفة الطباع وانها ممكنة ايضا
فتحتاج وجهها الى علل والواحد لا يصدر منه الا واحد فلا بد من
عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد ينبغي ان يختلف بالنوع حتى يصدر
منها انواع مختلفة كيف وقد سبق ان الكثير بالعدد لا يتصور في نوع
واحد الا بكثرة المانة وليس في المارة تكثر الا بخلاف الانواع

العقول المجردة

لا يكون الانفسا قهرا لان العقل المحرك الذي لا يتغير لا يجد منه الحركة
 المعبر كما سبق ذكره فيكون النفس الفاعل للحركة متناهي القوة لكونه
 جسمانيا لكن عمله موجه ليس بقوته التي لا تنافس ويكون ركن
 عن الماد لا يحاكيه حتى يحرك عنه قوة غير متناهية ولا يكون مباشر فاعلا
 فاعلا للحركة بل يكون الحركة لاحله من حيث كونه محشوقا ومقصودا
 لا من حيث كونه مباشر للحركة ولا تصور حرك لا تحرك في نفسه الا بطريق
 العشق لتحريك المعشوق للعاشق فان قيل فكيف تصور ان يكون
 هذا الفكر حركيا بطريق العشق قبل الحرك بهذا الطريق اما ان يكون
 بحيث يطلب ذاته كاعلم فانه يحرك طالب العلم طريق عشقه له والمطلوب
 حصول ذاته واما ان يكون بحيث يطلب التشبه به والاقتران بالاشياء
 فانه محشوق للتشبه وحركه على معنى انه يحب التشبه ولكن كل
 مرغوب فيه متصف وصف عظيم يراد التشبه به ولا يجوز ان يكون هذه
 الحركة من القسم الاول فان المعنى العقل لا يتصور ان يتأثر الجسم ذاته
 فانه قد بان انه لا يكمل اجسام فلا يبقى الا انه يحب التشبه والاقتران به
 بالكتاب وصف تشبه وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي
 بابيه والتلميذ باستاذ ولا يمكن ان يكون طريق الامر والانتظار فان
 الامر ينبغي ان يكون له عرض في الامر وذلك يدل على نقصان وقبول تغيير
 والموت ايضا ينبغي ان يكون له عرض في الانتظار وذلك العرض هو المقصود
 واما امثال الامر انه امر يقبل بلا فائدة فلا يمكن واذا ثبت انه لا يمكن
 الا بطريق التشبه بالمعشوق فيكون له ملته شروط الاول
 ان يكون للفكر طالبا للتشبه تصور لذلك الوصف المطلوب
 ولذا ان المعشوق والما كان يارادته طالبا لما لا يعرفه وهو محال
 الشا ان يكون الوصف عنده جليلا عظيما والامر ضرور الرغبة فيه
 ان لا

الشا ان يكون ممكنا حصوله في حقه فانه ان كان محالا لم يتصور طلبه
 بارة عقلية صادقة لا طريق الظن والتأمل الذي هو غرض قربة الزوال
 ولا يبدى ابد الدهر فاذن لا بد وان يكون نفس الفكر ادراك كما ذكر المعشوق
 لتبعث تصور الجمال عشقه الذي يصر صرح والتفاتة الى جهة السفلى
 فتبعث منه الحركة الموصلة الى المطلوب من التشبه فكون تصور
 الجمال سبب العشق والعشق سبب الطلب والطلب سبب الحركة والحركة
 كون بالمعشوق الاول الحق او ما تقر منه من الملائكة المقربين اعني
 بالملائكة العقول المحررة الالهية المنزهة عن قبول النقص التي لا يجوز لها
 شي من الهالات الممكنة فان قيل فلماذا من تفصيل هذا العشق و
 المعشوق والوصف المطلوب تفصيله بالحركة قيل كل طلب فانه يتوجه
 اليها هو خاصة وهب الوجود وهوانه قائم بالفعل ليس فيه شي بالقوة
 وهو نقصان اذ معناه فقد كمال هو على حصوله لان كل موجود هو بالقوة
 من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه وطلبه ان يزول عنه ما بالقوة
 الى الفعل فطلب الكمال وبيله وكل ما كثر فيه ما بالقوة فهو اخير الاحالة
 وكل ما هو بالقوة الى الفعل فهو كامل والانسان في جوهره تارة يكون
 بالقوة وتارة يكون بالفعل واذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في اعراضه
 بالقوة لا يبال غاية الكمال مادام في البدن والبقاء فانه ما بالقوة واما
 الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره البتة فانه ليس يادب
 ولا يكون بالقوة في اعراضه الفاضلة ايضا ولا في شكله بل هو بالفعل
 اي كماله هو ممكن له فهو حاصل له اذ قد حصل له من الاشكال افضلها وهي
 الكرية ومن القيات افضلها وهي الاضائة والنور وكذا سائر الصفات
 وانما سبق له امر واحد لا يمكن ان يكون بالفعل وهو الاوضاع فان كل وضع
 فرض له امكن فرضه على وضع اخر ولا يمكن ان يكون على وضعين في حالة

واجبة ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه من العقول المحركة
وليس بعض الاوضاع باول من البعض حتى يلزم ذلك ونزك القيمة واذا لم يكن
جميع الاوضاع بالعدد امكن بالتوخي عايسيل التعاقب قصد ان يكون كل
وضع له بالفعل ولن يستند جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الاوضاع
دائما له بالفعل كما ان الانسان لما لم يكن بخاصة بالفعل دبر لبقا
نوعه بطريق التعاقب والحركة الدورية ايضا خاصية كونها بالفعل
بعيد عن التغيير والتفاوت فان الحركة المستقيمة ان كانا تطبيعية
تغيرت الى الجدة في اخرها ولن كانا متغيرة تغيرت الى قوت في اخرها
والدورية تستمر عاوية واحدة فاذا نكس السماوات بها تكلف استيفاء
نوع الاوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر الشريفة
فما لم يكن في نفسه ويكون طلبه للتشبه عناية لرب العالمين
لان معنى العباد القريب ومعنى القرب طلب القرب ومعنى القرب
ان يقرب منه في الصفات لا في المكان فان ذلك غير ممكن فهذا هو
الغرض المحرك للسماوات الركبت السرايع في معرفة النفس
ومعرفة المعاد اعلم ان النفس الانسان قوتان احدهما عالمه والآخر
عاملة والقوة العاملة تنقسم الى القوة النظرية مثل العلم بان الله واحد
والعالم في حدوثه والى العملية وهي التي تفيد علما متعلقا باعمالنا
كما يعلم بان الظلم قبيح لا ينبغي ان يفعل وهذا العلم قد يكون كلياً وقد يكون
جزوياً كقولنا زيد نجس ان لا يظلم والقوة العاملة هي التي تنفع
بناشره القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلاً
عملياً لكي يسميها بالعقل لا بشر فانه لا ادراك لها وانما هي الحركة
فقط لكن بحسب معتضى العقل ولما ان القوة المحركة الحيوانية ليست الا
الطلب او هرب فكل من القوة العاملة في الانسان لما ان مطلبها عقل وهو

النفس
مع
الغالب
وهي على

المحرك

الجسد والثواب والمنافع في العاقبة ولن كان مولماً في الحال كمثل تفر
التنزه الحيوانية منها والنفس للانسان وجه الى الجهة العالية
وهي الملا الاعلى اذ منه مستفاد العلوم وانما القوة النظرية لا باعتبار
هذه الجهة وحدها ان يكون دأمة القبول ووجه الى الجهة السافلة
وهو تدبير الدين وانما له القوة العملية لاجله ولا يمكن طرح القوة العقلية
الانسانية الا ذكر حقيقة الادراكات واقسامها ليتبين ان هذه القوة
خارجة منها وزائدة عليها فنقول معنى الادراك هو اذ صورته المدرك الا
ان هذا الاختراع امران الاول ادراك البصر فانه مدرك الانسان مثلاً والى
مدركه مجرد البصر كمنه نوعاً مخصوصاً ووصفاً مخصوصاً وقد رخصوا
لو لم يكن من راعاها لكان هو انسان فانه ليس انساناً بما به بل هو خاضع
عنه التفت بالانسان وليس البصر فوقع الخيال في الانسانية عن اللواحق
الغريبة لم يحصل صورة في الخيال مطابق صورة الابصار كونه مع
الوضع والقدر واللون وغير ذلك ليس مجرداً عن اللواحق البتة ولا كالمثل
الا في امر واحد وهو ان الجسم المبرور ان يعلم او غاب بطل الابصار ولو ان علم
لم يطر صورة الباقي في الخيال اعني في القوة التي سميت متصوره فكانها صارت
ابعد عن المانة قليلاً حيث لم تستعد وجوهاً وصورها ولما كانت
الصورة بقدرها ووضعها وصغرها وكبرها بحسبها لم يمكن ان يحصل
الا في الجسمانية لان هذا المقدار واطراف لا تتم الا في جسم
كما لا تتم الصورة الا في امرأة هي جسم فها تان القوتان جسميتان
واما الوهمية فهي عبارة عن نوع مدرك من الجسمين فها تان غير حسيه
كعداة السور والفار والذبيح للخنم وموافقة الشاه لسلطنتها فهذا
ايضا متعلق بالمان كمثل لو قدر علم ادراك صورة الذبيح بالحنس
لم يتصور ادراك هذا وهذا هو ايضا جسمان وملتصقان بامور غريبة عن حقيقة

المدرك زائدة عما هنته غير محركة عنها ومعلوم اننا نذكر الانسانية
 كدعا وحققها كمثل لا نفكر بها شي عزم اذ لو لم نذكر لما حكمنا عليه
 بان القدر والوضع واللون غير متصفه وعارض ليس اخلافا ما هنته
 فاذا نحن نناقش مدرك الماهية غير مخرقة هذه الامور بل محركة من كل امر
 مدرك الانسانية محركة من كل امر سوى الانسانية ومدرك السواد المطبق
 محركة من كل امر سوى السواد وكذلك سائر المعاني فلهذه القوة تسمى بخفلا
 وهذه المحركات لا تقدر الحركات الادراكها فانها لا تقدر على ان تتحرك انسانا
 الا بعد مدتها او قرة او خفا قدر في الصغر والكبر او قاما او عاريا او كاسيا
 وهذه الصور غرضة عما هنته الانسان فليس لتلك الخيال هذا الادراك ولا
 للاصاير وهو حاصل فينا فهو لقوة اخرى وهو المطلوب المسمى بخفلا وهذه
 القوة تسمى الانسان العلم بالجهولات بواسطة الجدة لا وسط في
 التقديرات وبواسطة الجدة والرسم في التصورات وتكون الادراكات
 الحاصلة فيها كليه محركة فكون حسيتهما الى احاد حركات العين نسبة
 واحدة وليس لسائر الحيوانات هذا ولهذا كانت كل ما على خط واحد
 في اخلافا ولم يندل احد عما سبق عليها وليس لها المقدار خاصيتها
 فانما تختص بالطلع على سبيل الالهام والشيء فادرك خاصية الانسان
 التي لا تشترك في الحيوانات فيها هو التصور والصدق بالكمالات وله
 استنباط الجواهر بالمعلوم في الصناعات وغيرها وهاتان القوتان مع
 سائر القوتين من كسرة واحدة كما سبق ثم نقول ان للقوة العقلية مراتب
 ولها حسيها اسمي فلهذا مرتبة الاول ان لا تخفى فيها شي من المعقولات
 بالفعل بل ليس لها الا الاستعداد والقبول كما في الحيوان وبسبب هذا اعتقلا
 هي اوليا وخفلا بالقوة ثم بعد ذلك يظهر فيها نوعان من الصور المعقولة
 احدهما اوليا وحققه تسمى بطبعها لان بطبعها من غير اكتساب الثاني

لها

المشهورات نقلها بالسمع من غير نقل كما بينا في معيار العلم ولن المشهورات
 في الصناعات والاعمال ايمن فاذا صار كذلك سمي عقلا بالملكة اي ملك كسب
 المعقولات بالنظر ان شافا من صلب بعد ذلك فها شي من المعقولات النظرية
 بان اسبها بالفكر سمي عقلا بالفعل وهو كالعلم الفاعل عن العلوم والقادر
 عليها بما اراد فان كانت صور العلوم حاضرة في ذهنه سميت الصورة
 عقلا مستفادا اي علما مستفادا من سبب من الاسباب الالهية يسمى ملكا
 او عقلا فاعالا ولا يجوز ان يكون هذه الادراكات مالة جسمانية كما لم يجوز ان
 يكون ادراكات الحواس الظاهرة والباطنية الا مالة جسمانية بل المدرك
 لهذه المعقولات الكلية وهو النفس جوهر قائم بنفسه ليس جسم ولا هو
 منقطع في جسم ولا يفتي بغنا البدن بل يبقى جيا ابد الدهر اما متلذا او
 متلما ويرى ان يكون الادراك العقل بفرص غير امور سبعة هي
 علامات قوة متينة تقدمها وتلتها في اربعين قاطعة الاولى
 ان الحواس المدركة مالة جسمانية اذا اصاب الالة افة فاما لن لا يدرك
 والتما ان ضعف ادراكها او يغلب فيه الشائبه انها المدرك انها
 اذ البصر لا يدرك نفسه والتم التخالص لو كان فيها كسبه لا يدركها وانما
 يدرك انما غير حاجتي لن شوا المزاج اذا صار متمكنا من البدن جوهريا فيه
 نقل جوهر لا يدرك مثل الذوق لم يدرك قوة النفس السريعة انها لا تدرك
 نفسها فان الوهم لو اراد لن توهم نفسه وهو الوهم لم يحكيه الخمسة
 انها اذا ادركت شي قويا لم يمكنه لن يدرك الضعيف عقبيه الا بعد زمان
 فلا يسمع الصوت الخفيف عقيب القول الهائل واللون الضعيف عقيب الضوء
 الظاهر ولا يدرك الحلاوة الضعيف بعد الحلاوة القوية لاستعمال الجسم
 بذلك المدرك القوي السكاسة انها لو فهم عليها مدرك قوي بطلت
 الالة وفقدت وقد تفسد العين بقوة الشجاع وتفسد السمع بالصوت الهائل

السابعة ان النفس الجسمانية تضعف بعد الاربعين وذلك عند ضعف مزاج البدن وهذا كله معكس القوة العقلية فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها فسفسها وتدرك ما تقرب اليها كالقلب والدماع وتدرك الضعيف بعد القوى والحق بعد الجملن وبها نفوس بعد الاربعين الغالب فان قيل هذه القوة ايضا تنقص عن الادراك المرض الذي في مزاج البدن قيل تغطيها عند تعطل الاله لا يدركها لانها لا تفعل لها في نفسها بل يكون ان كثر الفساد الاله موثر فيها من وجهين احدهما اذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها فانها تفرغ عن جهة المعقولات فان النفس اذا اشتغلت بالحواس لم تدرك الله واذا اشتغلت بالاعضاء لم تدرك الاله واذا اشتغلت بالمعقول لم تدرك حال الشغل غيره فيشغله شيء فلا بد ان يشغله ضعف الاله والحاجة الى اصلاحها والثاني ان الاله الجسمانية ربما يحتاج اليها ابتداء لئيم له الفعل نفسه بعد كما يحتاج من تعذيبه مثلا الى دابة فاذا وصل استغنى عنها فاذا فعل واحد غير الاله يدل على ان له فعلا في نفسه ويتعطل الفعل تعطل الاله بحتمه لهذا من السببين فلا حاجة فيه الشك منه وهو ان كان العلم المحمدي الكمال لا يجوز ان يكون جسم منقسم وما لا ينقسم لا يكون منقسم والعلم لا ينقسم فاذن لا يكون له وهذه مقدمات لا يمكن النزاع فيها اذ الجرو الذي لا يتجزأ قد بطل فلا يكون العلم فيه واذا كان في جسم منقسم انبسط العلم فيه كالحجارة واللون فاذا قسم الجسم انقسم به والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم اذ ليس له بعض البتة فاستحال ان يكون الجسم فان قيل ولم قلتم ان العلم الواحد لا ينقسم قيل العلم المعقول الجبرم ينقسم الى ما يمكن ان يتوهم منه كثر وقبول قسمته كالعلم بمجرة التوجه وكما تعلم بالوحدة فانه لا بعض للمعلوم فلا بعض للعلم الذي هو مشارعا

المقدار مخالفة الواحد للعشر فلا خلوا اما ان يكون ذلك الاخر علما او
 لا يكون علما فان لم يكن علما فهو ذلك الى ان يحصل من اجزائها علم
 علم وهو كما يقال حصل من جزوين مما شكلان سواء هو محال ولذا كان علما
 معلوما ان كان هو معلوم الحدس او الجروا والكل ولذا كان معلوما اخر استحالة
 ان يكون الكل علما بالمعلوم غير العلم بالاجزاء فلا يحصل من العلم بالشكل والعلم
 بالسواد والعلم بالقدره ولذا كان علما جزو معلوم الكل فقد فوضنا في معلوم
 واحد لاجزائه فدل لنا انقسامه محال انقسامه وهو بهان العقول
 المجرع يحصل في نفس الانسان كما سبق ويكون مجردا عن الوضع والقدر
 فتجره لا خلوا اما ان يكون باعتبار محله او باعتبار ماهية محله وباطل
 ان يكون باعتبار ماهية محله فان الانسان انما يتلقى حد الانسان ويقتضيه
 وما حله في عقله من انسان تحصى له قدر مخصوص لكن العقل محله في القدر
 والوضع فنعلم انه منزوع عن الوضع والافكار ما حله في ذلك وضعه وقدره فكون
 له نسبة قدر ووضع الاحالة العاشرة هو ما تقدر اليه العقل من قبل
 او دماغه فالعقل قادر على ادراكه فاذا ادركه فادراكه لا يكون الا حصول
 صورته فيه اذ هذا معنى كل ادراك فالصورة الحاصلة لا خلوا اما ان
 تكون غير صورة الالهة واما ان تكون غير ما بالعدد لكن تماثلها وباطل ان
 ان يكون غير صورة الالهة فانها حاضرة ابداهه فينبغي ان يكون مدركا
 وليس كذلك فانها تارة يعقل وتارة تعرض عن ادراكها والاعراض عن
 الحاضر محال ولذا كان غير تلك الصورة بالعدد فاما ان يحل في نفس القوة
 من غير مشاكلة الجسم فدل على انها قائمة بنفسها وليست في الجسم واما
 ان يكون مشاركة للجسم حتى تكون هذه الصورة المتغيرة في نفس القوة
 في الجسم الذي هو الاله فيبوء الى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد
 وهو محال كما اجتماع سوادين في محل فان بينا ان الاسم لا يكون الا بوج

معارضة وما هنا لا معارضة في كل عارض ذكره الا في الصور من قولنا لا
 اذ ذلك صير ذلك مطابقة لها وظهور ان ذلك محال الدليل الخامس عشر
 هو اننا قد بينا ان كل قوة جسمانية فلا يكون قوة متشابهة والقوة على ما لا
 تتماثل لا يكون في الجسم والقوة العقلية قوة عاصوره عقلية وحسية
 وحساسة وعندها ما لا يتماثل لها اذ ما يمكن العقل درك من الحسائ
 والمعقولات ليست محصوره فيتمثل لن يكون جسمانية فاما ركان
 انه لا ينبغي نقلا الجسد بقدر علمه انه حادث مع الجسد لانه لو كان
 موجعا قبل الجسد لكانت النفس اما واحدة واما كثره وباطل ان
 يكون كثره فان الكثر لا يكون الا باخلاف وتباين بالعوارض واذ ان
 لم يكن مواد عن عوارض بها يقع الاختلاف فلا تصور الاختلاف وان
 كانت واحدة فهو محال لانها لا بد ان كثره والواحد لا يصير كثر او الكثر
 لا يصير واحدا الا اذا كان له جم ومقدر فيصير في ويفصل آخره ودليل
 انها كثره في البدن ان معلوم زيد لا يكون معلوم عمرو ولو كان نفسهما
 واحدا لكان الشيء معلوما لنفسه ومحموا بالذكر النفس بعينه لكننا نقول مع
 انها حوت مع الاجساد فليست حادثه بالاجساد واذ قد سبق لن
 الجسم لا يكون سببا لاختراع شيء لا سيما ما ليس بجسم بل سببا واهب
 لصوره وهو هو عقل اذن وسبق المعلول سبق العلم وذلك الجوهر باق
 فارسل كما افترق ال بدن حروفها فكذا كذلكها وهما فيطر البدن انما
 افترق اليه شرطا للحدوث لعلته وكأنه شكلة يقتصر من العللة هذا
 المعلول فعد الوفوع في الوجود واسطة الشكلة لا يحتاج الى الشكلة
 ووجه كونه شرطا ان العللة لو صدرت منها نفس لكان ما او اجدا او
 اشرا وعنده غير متشابهة في كل لحظة وذلك محال اذ ليس عده اول من عده
 فلا مرجع للاعداد ولو اخترع عينا واحدا فلا يخصم للواحد فاما ان الثاني منه

هذا هو الدليل السادس عشر وهو ان
 ما لا يتماثل لا يكون في الجسم والقوة العقلية
 قوة عاصوره عقلية وحسية وحساسة وعندها
 ما لا يتماثل لها اذ ما يمكن العقل درك من الحسائ
 والمعقولات ليست محصوره فيتمثل لن يكون
 جسمانية فاما ركان انه لا ينبغي نقلا الجسد
 بقدر علمه انه حادث مع الجسد لانه لو كان
 موجعا قبل الجسد لكانت النفس اما واحدة
 واما كثره وباطل ان يكون كثره فان الكثر
 لا يكون الا باخلاف وتباين بالعوارض واذ ان
 لم يكن مواد عن عوارض بها يقع الاختلاف
 فلا تصور الاختلاف وان كانت واحدة فهو
 محال لانها لا بد ان كثره والواحد لا يصير
 كثر او الكثر لا يصير واحدا الا اذا كان له
 جم ومقدر فيصير في ويفصل آخره ودليل
 انها كثره في البدن ان معلوم زيد لا يكون
 معلوم عمرو ولو كان نفسهما واحدا لكان
 الشيء معلوما لنفسه ومحموا بالذكر النفس
 بعينه لكننا نقول مع انها حوت مع الاجساد
 فليست حادثه بالاجساد واذ قد سبق لن الجسم
 لا يكون سببا لاختراع شيء لا سيما ما ليس
 بجسم بل سببا واهب لصوره وهو هو عقل اذن
 وسبق المعلول سبق العلم وذلك الجوهر باق
 فارسل كما افترق ال بدن حروفها فكذا
 كذلكها وهما فيطر البدن انما افترق اليه
 شرطا للحدوث لعلته وكأنه شكلة يقتصر من
 العللة هذا المعلول فعد الوفوع في الوجود
 واسطة الشكلة لا يحتاج الى الشكلة ووجه
 كونه شرطا ان العللة لو صدرت منها نفس
 لكان ما او اجدا او اشرا وعنده غير متشابهة
 في كل لحظة وذلك محال اذ ليس عده اول من
 عده فلا مرجع للاعداد ولو اخترع عينا
 واحدا فلا يخصم للواحد فاما ان الثاني منه

كأماكن الأول فلما لم يخرج المكان الوجود على إمكان العدم بقي العدم مستمرا
 الى ان استعدت النطفة لان تكون آله للنفس تستعد بها فصار وجودها اوان
 من عدمها واختص عدها بعد النطفة المستعدة في الارحام وهذا شرط الابتداء
 لترجى الوجود على العدم بعد الوجود كونها وبعده لا لا ترجى وانما
 بطلان النتائج ان النفس اذا تركت تدبير البدن فساد المزاج وخروجها عن
 قبول التدبير فلا تكلوا اما لن تشعل تدبير بحر وخشب وما لا يستعد لقبول التدبير
 فيصير نفسا له وهو محال او مستقل تدبير نطفة استعدت لقبول التدبير
 اما نطفة انسان او نطفة حيوان وهو الذي طينه قوم وذلك محال لان كل
 نطفة استعدت لقبول النفس استيقنت حدود نفس من الجوهر العقل الذي
 هو مبدأ النفس مستحقا بالطبع لا بالحواف ولا اختيار فيجعل الجميع هسانا
 لبدن واحد وهو محال فان استعداد النطفة لقبول نور النفس من اهل النفوس
 نازل منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس اذا رجع الحجاب عن وجهه فان كان
 عند ارتفاع الحجاب سراج حاضر اشراق نور السراج والشمس جميعا ولا يمنع
 نور الشمس نور السراج فلذلك لا يمنع تأثير النطفة لقبول النفس من مبدئها
 لوجود نفس في العالم غير مشغول بالبدن فيكون ال اجتماع نفسين بالبدن
 واحد وما من شخص الا وهو يشعر بنفسه واحدة فالنتيجة محال

القول فيما يقبض على النفس من العقل الفعال ولا شك
 ان النظر في العقل الفعال يلحق بالالهيات وقد سبق اثباته ووصفه وليس
 النظر فيه من حيث ذاته الان بل من حيث تأثيره في النفوس وليس النظر
 في تأثيره دائما فهو النفوس من حيث تأثيرها به فلذلك في هذا الركن دالة
 النفس على العقل الفعال ثم كيفه فضاء العلوم عليها ثم وجه سلطان النفس
 بعد الموت ثم وجه شقاؤه النفس المحيطة عنه فلا خلاف المذمومة ثم سبب
 الرويا الصادقة ثم الرويا الكاذبة ثم سبب ادراك علم الغيب من انشائه

النفوس
 في الدنيا
 والآخر

ليس ذاتا فيكون محمداً ويكون كلياً ايضاً اذا بطل العقل جرحه ومنه عدم المحسنة
التي هي عريضة خارجة عن الذات فيبقى كمثل كون نسبتها الى جميع الحروف وان
نسبة واحدة الثالثة السعانة ومن لئلا النفس اذا استعدت بالاستعداد
للقبول في العقل الفعال وانما الاتصال به على الدوام انقطع خاصه عن
النظر الى البدن ومقتضى الحواس لكن لا يزال البدن يحاذيه ويشغله ويمنعه
عن تمام الاتصال فاذا انحط عنه شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال
المانع ودأب الاتصال لان النفس باقية والعقل الفعال باق ابدًا والفيض
من جهته مبدول فانه لذاته والنفس مستعدة للقبول بحرفها اذا لم يكن
مانع وقد زال المانع ودأب الاتصال لان البدن وان كان محتاج اليه وكذلك
الحواس في الابتداء يحصل بواسطة الخيالات التي يلفظ النفس من الخيالات
البحرية الكلية ومقتضىها واسطتها اذا النفس ليس عليها في الابتداء كسب
المعقولات الا بواسطة الحواس فالحواس نافعة في الابتداء كالشبكة
والمرور الموصول الى المقصد بعد الوصول الى المقصد غير عار كما دأب
بمثل كون الفاعل في خلاصه لكونه مانعاً من التمتع بالمقصود بعد الوصول
وشاغلاً لهم وكذلك هذا وانما كانت هذه سبابة لانها لزم عظيمة لا يدرك
تحت الوصف وانما كانت لئلا لما ذكرنا من قبل وهو لزم معنى اللذة اذ راك كل
قوة لما هو مقتضى طبيعتها بغیر افقة وخاصه طبع النفس المعارف والعلم يحتاج
الاشياء عما هو عليها فان هذه العقليات ليس للحواس اصلاً وقد ظهر انه لا تناسب
لان القوة العقلية الالهية القوة الجسدية وظهر ان سبب خلوعها اذ راك
لان العلوم كونها بحسب شغل البدن قد سبق ذكر هذا في ذكر الصفات فاذا
كانت المعارف التي هي مقتضى طبع القوة العقلية وخاصيتها المعرفة
بالله وملازمة له وتبينه ورسله وبكيفية صدور الوجود منه الى غير ذلك من
المعارف جامع حتى اشتغل النفس بها في البدن عن ان يصير مستغرقاً بالبدن

وعوارضه ويستوعب الغمير دام اتصاله وكما حاله بعد فراق البدن
وتلذذه به لئلا لا يدرك الوصف كنهها وانما ليس مشتد الرغبة والشوق
في هذا العالم لان عدم الذوق ولو وصف اللذة للعنصر في الجماع لما
كان مرغبت فيه بل كان مستقذر صورة الجماع وهذه اللذة العقلية لنفس
كلت في هذا العالم فان كانت منزهة عن الرذائل ولكن منفصلة عن العلوم
فيكون مصروف العمر الى المتجليات فلا بعد ان تمثل الصورة الملائكة في
النور فتمثله ما وصف في الجنة من الحسوسات ويكون بعض الاجرام
السماوية موضوعاً لتخلله اذ بان انه لا يمكن التخلل الاجسام السابعة
الشفاهة ومن لئلا يكون محبوبة عن هذه السطوة التي هي مقتضى طبعها فاذا
جبل بينها وبين ما تشتهي فقد سقطت وانما صرح بان طبع الشهوات
ونفس الغمير عن مقتضى الطبع البدني حتى كثر في نفسه هيئات انسانية
تروعيه الى مقتضى الطبع ويقيم هذا العالم الحسني الفاني فترتج بالاعان
الهيئة في نفسه وتناك شوقه اليه فقوت بالموت التي درك الشوق و
بقى الشوق والزوج وهو الاله العظيم الذي لا جد له وذكر منه من الاتصال
بالعقل الفعال لان النفس في هذا العالم ليس تمنع دوام اتصاله لكونه منطبعاً
اذ ليس هو البدن كما سبق لكن اشتغاله بجوارضه وشهواته ونزوعه
اليه وعشقه الطبيعي الذي فيه يحول عنه وبين النفس ومقتضى طبعه
لكن لا يحس في هذا العالم باليه لان البدن يشغلها كالمشغول بالفعال او الخوف
فانه قد لا يشعر بالامر وقد ذكرنا سبب ذلك فاذا مات ارتفع الشغل
وبقى الشوق وفاتت الالة وصار الشوق له متمه صار فال ما فاته
وما انفصله عن الاتصال بمقتضى طبعه وهو الاله العظيم الخالد وهذه النفس
ناقصة بفقد ما العلم من طمأنينة الشهوات وانما الذي استكمل
القوة العقلية تحصل المعارف ولكن اتبع الشهوات فانه سقى هيئات

الشيء الذي لا يمكن

الشؤون والزوج اليها في نفسه فجا ذبه الى اسفل وما حصل في جوفه كذبه
 ان الماء الاعلى يحصل من تضاد المتمازين العظيم هائل لكنه يقطع ولا تخلد
 لان الجوف قد كمل وهذه الهيات عارضة وقد انقضت بالموت الاسباب التي
 تولدها وتحدد بها فتجني بعد زمان ولا تعذب ابدا ويكون قرب الزوال
 ويعود بحسب قوة تلك الصفة وضعفها وعن هذا عني الشارع بان المؤمن
 الفاسق لا يخلد في العذاب واما من اكتسب شرف الاستكمال بالعلم
 بممارسة مباديه ثم تركه خاضع عقابه لانه صاف الى الله التمس
 عما فات مع كونه مشتاقا اليه فان ما لا يعرف قدره لا يشاق اليه
 ولا يشعر بقوته ولا يتحسر عليه وهو كما لو قتل ملكا واحدا الملك من
 اولاده وله ولدان اجدد ما يصح لا يعرف ما الملك والاخر قد عرف
 الملك وممارسة ولم يحصل استكمال واستدامته عظمت حيرانه
 وتفاقت شقوته واما الصبي فكون في عقله عن التمس وعن هذا
 عبر النبي عليه السلام بقوله اشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لا
 ينفع بعلمه وقال عليه السلام من اراد ان يعلم ولم يزد هدي لم يزد
 من الله الا بعدا **مسألة** في سبب الرويا الصادقة
 اعلم اولان معنى النوم انجاس الروح من الظاهر الى الباطن والروح
 عبارة عن جسم لطيف مركب عن ثمانية اخطاط بعضها القلب وهو مركب
 الفؤاد العنسيه والجويانيه وبها جعل القوي الحاسة والحركة
 ان الاتهام ولذا كرمها وقوت سنة في جوارها من الاعصاب المودنة
 للجسم بطل الحس وجعل الصرع والسكنه ولذا اذا شد عضد
 الانسان شدا يجلما اجس نذر في راس اليد وبطل في الحال جسمه
 الى ان يكل ويعود بعد زمان وهذا الروح بواسطه الخوف والاضواء
 ينقش الى خواهر الدن وقد يحبس في الباطن باسباب مثل طلاء الاستراحة

عن كثرة الحركة ومثل الاشتغال تشارف الباطن لنظم العذا ولذا كرم النوم
 عند امتلاء المعدة ومثل ان يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي بالظاهر والباطن
 جميعا ونقصانه وزيادته اسباب طيبة والاعيا معناه نقصان الروح
 بالتخلل بسبب الحركة ومثل الرطوبة والقل الذي يظهر فيه فمنعه من
 سرعة الحركة كما يغلب في الجاهل وبعد الخوف منه وتناول الشيء المرطب
 للدماغ فاذا ركدت الحواس سبب من هذه الاسباب بقيت النفس رغبة
 عن شغل الحواس لانها لا ترا مشغولة بالتفكير فها يور في الحواس علمها
 فاذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع عنها المانع استعدت للاتصال بالخواهر
 الشريف العقيلة التي فيها نقش الموجودات كلها التي عبر الشارع عنها بالروح
 المحفوظ فان طبع فيها اعني في النفس ما في تلك الحواس من صور الاشياء
 ما يناسب اعراض النفوس ويكون مما يلهو ويكون انطباع تلك الصور في
 النفس منها عند الاتصال كالنطباع صورة حرة في امرأة اخرى تقابلها
 عند ارتفاع الحجاب بينهما فكما يكون في احدى المرايين يظهر في الاخرى
 بقدرها فان كانت تلك الصورة حرة وقعت من النفس في الصورة
 فحفظتها كالحافظة في وجهها ولم تنصرف القوة المتخيلة الحافظة للاشياء
 بتتمثلها فصدق هذه الرويا ولا يحتاج الى تغيير فكون ما رآه بعينه
 وان كانت المتخيلة غالبية او اذ رآه النفس للصورة ضعيفا سارعت
 المتخيلة بطبعها الى تبدل ما رآته النفس مثال كشدل النسي سحر العود
 محر وسدله بما مشهده ويناسبه مناسبة ما او بما يشاك كما ان
 من رآه ان ولده ابن فيولد له بنت ولكن بالعكس وهذه الرويا
 تحتاج الى تفكير ومعنى التفكير ان تفكر في هذا الذي يقف في حفظه
 من الصورة ما الذي يمكن ان يكون النفس قد رآه حتى انتقل من الخيال
 اليه ويكون هذا من تفكير في شئ فينقل ضالاه الى غيره حتى ينشئ ما كان

سبب الغيب

يتفكر فيه او لا يكون طريقه في الذكر التحليل وهو ان يقول هذا الخيال الخاص
 بماذا تذكرته فيذكر السبب المذهب له ثم يتأمل في ذلك حتى تذكر سببه فلا ين
 وربما يعبر في تحليله على الاول الذي اجتره الى هذا الاخر ولما لم يكن استغالات
 مضبوطة بنوع مخصوص اشعت وجوه التعبير وصار يختلف بالاشخاص
 والاحوال والصناعات وفصول السنة وصحة النائم ومرضه وصار لانه
 لا يضرب من الجسد ويغلط فيه ويغلب فيه الانقباس السبب ادس
 اضغاث الاحلام وهو المتألمات التي لا اصل لها وسببها حركة القوة
 المتخيلة واضطرابها فانها في اكثر الاحوال لا تفرغ من الخيال كانه لا يتقالات
 ولا يعبر ايضا في حال النوبة في اكثر الاحوال فمما كانت النفس ضعيفة بقيت
 مشغولة بما كانتا تسبق في البقطة مشغولة بالجواس ولا تستعيد
 للاتصال بالجواهر الروحانية والمتخيلة واضطرابها اذا كانت قد قوت
 سبب من الاسباب لانزال الخيال وكثرة صور الاوجوه لها وسبق في كاختله
 ان يستقط فينذكر ما رآه في المنام ويكون من محال كانه من احوال الدنيا
 ومزاجه فانه ان غلب على مزاجه الصفرا جاكها بالاشياء الصفراء وان
 كان فيه الجوارح جاكها بالنار والجوارح الجارية ولز غلبت البرود جاكها
 بالبرد والاشياء ولز غلبت السود جاكها بالاشياء السود والامور
 الهائلة وان كانت النفس مشغولة بفكر فيتشب بالحوال بقصص الفكر
 والانزال الخيال يزدرد فيما يتعلق بالهموم وانما جعلت صورة النار مثلا
 في المتخيلة عند غلبة الحرارة التي في موضع يتعدن الى غيرها المحاور
 لها والمناسب كما يتعدن نور الشمس الى الاجسام بمعنى ان يكون سببا
 لجودته اذ خلقت الاشياء موحدة وجودا فافاضا بامثاله على غيره
 والقوة المتخيلة منطبعة في الجسم كارتقا اثر تاثيرا يلقى بطبعها
 وهي ليست بحجر حتى تغلب نفس كرامه فتقل من كرامه ما في طبعها

القبول وهو صورة الحار فهذا هو السبب فيه السبب بع سبب
 معرفه الغيب في البقطة هو ان سبب الحاجة الى النور لا درار علم
 الغيب بالرويا ما اورد من ضعف النفس وكون الجواس شاعلة لها حتى
 اذا ركزت الجواس اتصلت النفس بالجواهر العقلية واستعدت بالقبول
 منها ويمكن ان يكون ذلك للبعض في البقطة من وجهين احدهما ان يقوى
 النفس قوة لاشتغالها الجواس ولا يستول عليها بحيث تستغرقها وتغلبها
 بل تنسج للنظر الى جانب العلو وجانب السفار جميعا كما يقول بعض النفوس
 جميع في حاله واحده بين ان تكتب وتكلم وتسمع فتشغل هذا النفس بجز
 ان تفرغ عنها في بعض الاحوال شغل الجواس فتطلع العالم الغيب فيظهر
 لها منه بعض الامور فكون مثل الرق الخاطف وهذا نوع من النبوه
 ثم لنضعفت المتخيلة نفس في كحفظ ما انكشف من الغيب عينه وكان وجبا
 صريحا وان قوت المتخيلة اشتغل بطسعة الحيات فكون هذا الذي
 مختل الى الثاني ولما تفكر الرويا الى التعبير السبب الثاني ان يغلب
 على المزاج اليوسفة والجوارح حتى يحرقه السوداء من موار الجواس
 فكون مع فتح العين كالمهوى الغافل الغائب عما يرى ويسمع وذلك
 الضعف خروج الروح الى الظاهر فهذا ايضا لا يستعمل ان ينكشف لنفسه
 من كواهر الروحانية شي من الغيب فتحدث به ويحكي على لسانه وكأنه
 ايضا غافل عما يحدث به وهذا يوجد في بعض المجانين والمصر وعين
 وبعض الكهنة كانت من العرب تخدعون بما يكون موافقا لما سيكون
 وهذا نوع نقضان والسبب الاول نوع كمال الشك من سبب
 سبب روية الانسان في البقطة صور الاوجوه لها وهو ان النفس
 قد تدرك الغيب ادراكا قويا بمعنى غير ما ادر له في كحفظ وقد يقبل
 قبولاً ضعيفا فتستول عليه المتخيلة فتجابه صور محسوسة فاذا

قوت تلك الصورة المتصورة استتبع الجسم المشترك وانطعت الصور
 في الجسم المشترك سواه من المصورة والمخلة والاصار هو وقوع
 صورة في الجسم المشترك فان الصورة الموحدة من خارج ليست مجسوسة
 بل هي سبب ظهور صورة تماثلها في الجسم المشترك والجسم المشترك
 والخارج يسمى مجسوسا بمعنى اخر ولا فرق بين ان يقع الصورة في المشترك
 من خارج او من داخل فانه كيف ما كان يكون مجسوسا ويكون حصوله
 اصارا فاما وقع ذلك في المشترك صار صاحبه مبصرا ولما كان الاضغان
 معضنة او كان ظلمة اضاءا والذى تخيله الانسان في البقعة انما لم يطلع
 في الجسم المشترك حتى يصير مبصرا لان الجسم المشترك مشغول بما هو في اليه
 الجولس من الظواهر وهو اغلب ولان العقل يترك على المخلة اجسامها وكذا
 فلا يقوى على تصور هاء القطعة فيما ضعف العقل عن الره والتدريج
 بسبب مرض من الامراض لم بعد ان يطلع في الجسم المشترك فيلزم المرض
 صورا لا وحدها بل اذا غلب الخوف واشتد توهم الخوف وتخلله
 وضعفت النفس العقل المكدر بما مثل للجسم صورة الخوف حتى شاهد
 ما يخافه ولهذا يرى الجبان الخائف صورا هائلة والغول التي تحدث
 بها في الصحارى وما يجمع من كلامه هذا سببه وقد يشتد سهوة
 الضعيف فيشاهد ما يشتهي ويد اليه كأنه ياكله ويرى صورا
 لا وجود لها حسب ذلك **التاسع** في اصول المعجزات
 والكرامات وهي ثلاثة الاول خاصية في النفس وجوهرها
 لتوثر في هيولى العالم بازاء صورته واحدا صورة وبان توثر في
 استخالة الهواء الاليم ويحدث مطر مثل الطوفان او تقدر حاجة
 الاستسقا او ما جرى مجراه وهذا يمكن فانه قد ثبت في الالهيات
 ان الهيولى مطبوعة للنفس وتاثر بها ولز هذه الصور تتعاقب



عليها

عليها من اتار النفوس العقلية والنفس الانسان من جوهر تلك النفوس
 وشدة الشبه بها الا ان نسبتها اليه نسبة السراج الى الشمس
 وذلك لا يمنع المتشابهة في كون السراج مؤثرا في الشجر والاضاءة كالنفس
 فذلك نفس الانسان وتوثر في هيولى العالم لكن الغالب انها تفيض اثره
 في عالمه الخاص وهو بدنه ولذلك اذا حصل في النفس صورة مكرهية
 استحالة مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق واذا حدثت في النفس
 العقلية جنى مزاج البدن واجتر الوجوه واذا وقعت صورة مشتهية
 في النفس حدثت في اوعيه حرارة مخم مهيبة للروح حتى تفل عروق
 آلة الوقاع فتستعد له وهذه الحرارة والرطوبة والدون التي تحدث
 في البدن من هذه التصورات ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة اخرى
 بل عن مجرد التصور فاذا صار في التصور سببا لحدوث هذه التغيرات
 في هيولى البدن وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه اذ ليست في البدن
 مكان ينبغي ان يورثه بدن غيره وفي هيولى العالم مثل هذا التأثير ولكن
 علاقة طبيعيه مع بدنه الخاص به لحدوثه وعشقه له بالطبع وتوثره
 اليه ولا يمكن مثل هذا العشق الطبيعي اذ الولد لما وقع في ما اوتى من الام
 قد تلقى نفسها في الحال وراه فاذا لم سعد عشق نفسها لبدن اخر هو وقع
 بدنها فمن اين بعد عشقها لبدنها بالطبع وان لم تكن جالدة في بدن نفسها
 ولا في بدن الولد وهذه العلاقة العشقية هي التي تقترنا اثرها عليه
 وقد تعلل اثر بعض النفوس ال بدن اخر حتى يفسد الره بالتوهم
 ويقتل الانسان ويعبر عن ذلك بانه اصابه العين ولذلك قال صلى الله عليه
 العين تذل الرطل الغر والجل الغر وقال العين حق معناه انه
 يستحسن الرطاشا وتنغي منه ويكون النفس ضيقا جسودا فتوهم
 سقوط الجمل فيبطل جسم الجمل عند توهمه وسقط في الجار واذا كان

هذا ممكن بعد ان نفى نفس على الدور قوة اكثر من هذا فيكون
 العالم باحداث حراره وبرودة وحركة وجميع تغير العالم الفاعل يبعث
 عن الجواهر والبرودة والحركة كما سبق في حوادث اخرى وعبره فمثل هذا عبر
 عنه بالكرامة والمعجز. الحاصبة الثانية القوة النظرية ومن
 ان تصفو النفس صفا تكون به شدة الاستعداد للاتصال بالفعال
 حتى يفيض عليه العلوم فان النفس منقسمة الى ما يحتاج الى التعلم والما
 مستغنى عنه والمحتاج الى التعلم قد لا يؤثر فيه تعليم وان طال تبعه وقد
 تعلم عما قرب وكثير من شخص مستنطق الشيء من نفسه من غير معلم بل العلوم
 كلها اذا تأملتها فهي مستنبطة للنفس فان المتعلم لم يتعلم من معلم
 الا خبر نهاية بل يبق الى من عرف من نفسه وما من ناظر الا وهو
 يذكر استنباطات كثيرة ويعلمها من نفسه من غير معلم وذلك ان خط
 بيانه النتيجة فينبه الى الحد الاوسط فيخرج النتيجة من نظر السقوط
 الحجر الى اسفل فخطره انه لا اختلاف الجهتين لما كان ينزل من اعل الى
 اسفل ثم خطره ان اختلاف الجهتين لا يكون الا بالبعد من جسم والقرب
 منه وذلك لا تصور الا بحيط وحركة فيكشف له به ان السماء مبطنة
 ولا بد له من وجود او بظرة حدوث الحركة فيخطره ان كل حادث فلا
 بد له من سبب حادث ويشلسل الى غير نهاية فيعرف ان ذلك لا يكون
 الا حكمة دورية ثم خطره ان الحركة الدورية لا يكون بالطلع فانها
 رجوع الى ما فارقه من الموضع فيحتاج الى النفس والنفس يحتاج الى العقل
 كما سبق فهذا واما حاله غير محال لن خطره واذا خطر فليس محال ان
 يتبادر الى اخر المعقولات اما في زمان طويل او قصير ومن انكشف له
 هذه المعقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم فيقال له نبي او وول
 ولن ذلك معجزة او كرامة وهو ممكن وليس محال واذا جاز لن ثمن الغشور

هذا العالم الملائم الفاسد عسى تفضل بالجواب عن هذه الاسئلة
وكشف ما وقع في النفس من اشكال طواهرها ومخالفاتها لما اجتمع عليه من
حدوثها عن عدم وانها لا تؤثر وهل يطرد ذلك مع دلالة العقل عليها متطولا
فاجاب رضي الله عنه بان قال اما الجواب عن قوله تعالى
الله الذي خلق سبع سموات الاباء فقد توفاه الراحمون من العلماء اذ تكلم
عنه افهام اكثر المترجمين بالعلم فضلا عن العايم وقد قال ابن عباس لو
فسرناها لرجمتموني وخرج عنه ابن ابي حنيفة لو اعلمتم بتفسيرها
لكفرتم وروى عنه ايضا قلتم اني كافر ولكن كما ينبغي ان يفسر بعزيم العلم
عن غير اهله لذلك ينبغي ان يبدل لاهله فاعلموا لان عدد الافلاك
المجتمعة بجميع حركات الكواكب ثمانية منها سبعة للكواكب السبعة
الجارية والشمس سياتي ذكره في شرح الكسبي ونصير امره وليس
في ذكر سبعة ما ينبغي ان يكون تسعة او عشرة ويكون الغرض من ذكر
هذه السبعة تشابهها لانه ليس في كل فلك منها الاكوكب واحد وهيئة
هذه الافلاك هيئة الاكوكب بعضها في جوف بعض فاصغرهن هي اقربهن الى
الارض وهي كرة القمر والثانية لعطارد والثالثة للزهرة والرابعة
للمشمس والخامسة للمريخ والسادسة للمشتري والسابعة
لنجله ومرتبة هذه الاكوكب حجة من مركز الارض في جهات مختلفة خلافا
مركز فلك الكواكب الثابتة على ما بان بيانه بعد ذكره والدليل على
تكون الفلك انه لو كان سطحيا ما يرفع بعض الناس لما كان يجب ان
يكون بعد نواحي السماء عاقد وواحد بل كان يجب ان يكون اقرب
مواضع السماء ما كان محاذيا لرؤسنا وما جاوز ذلك الى نواحي
الافاق فكثير البعد واجمع الحكما ان جميع الكواكب العلوية والسبعة التي
ذكرنا سير سيرا واحدا في الحقيقة لانها من جنس واحد وطبيعة واحدة

فلا حرج ان يكون بعضها اسرع من بعض ولا ابطا من بعض ولا يقطع منها كوكب
شي من الفلك الاقطع كل كوكب منها مقدار مسافة ما قطع ذلك الكوكب
من الفلك وانما صارت الشمس بدور فلكها سنة وثلاث الف دورة لاسمها
الكواكب العلوية دورة واحدة وذلك لصغر مدار الشمس عن مدار
الكواكب العلوية وصار القمر بدور فلكه ثلاث مائة وخمسة وستين دورة
قبل ان يستمر زحل دورة واحدة لصغر مدار القمر عن مدار زحل فاعلم ان
هذه السبعة زحل ومسيره في كل برج اثنا عشر شهرا ثم ثمانية اشهر
ومسيره في كل برج سنة ثم ثمانية اشهر ومسيره في كل برج خمسة واربعين
يوما ثم ثمانية اشهر ومسيره في كل برج ثمانية اشهر ومسيره في كل برج
ثلاثة اشهر ومسيره في كل برج ثمانية اشهر ومسيره في كل برج
سبعة اشهر ومسيره في كل برج ثمانية اشهر ومسيره في كل برج
فالجواب ان الخلا متع وحوله وباطل كونه لان الخلا انما وقع
من الهواء لان الجس لا يدركه فطن الانسان ان الكوز الذي لا ماء فيه
فارغ خال وما توهمه ارباب الخلا هو شيء مثل الهواء لان له مقدارا
مخصوصا وهو قائم بنفسه ومنقسم ولا ينفخ بخن بالجسم الا ما وجدت
فيه هذه الصفات وهذا الاعتقاد كان الهواء اجساما والخال ليس عدما
مخاضا فانه يوصف بانه صغير وكبير ومسدس ومربع ومستدير
وانه ينشق لذر اعين من الخلا اكثر ولو كان اقل فلا يطا بقية والنفس
المخض لا يوصف بمثل هذه الاوصاف وعاد ذلك ادلة غير هذا هذا
دليل على ان فيه على الجملة واما ما يدل على انه اخلا بين الافلاك
خاصة فان ابعد بعد الزهر هو اقرب بعد الشمس فلكه القمر
اقرب بعد من الارض يكون ثلاثا وثلاثين مرة مثل نصف قطر الارض منذ

ونصف عشرة وهو مائة الف وسبعة الف ميل وستة وعشرون ميلا وابتعد
بعد القمر الذي هو اقرب بعد عطارد اربع وستون مرة مثل نصف قطر الارض
وسدس سدسه وهو مائة الف وثمانية الاف ميل وخمسمائة واثمان
واربعون ميلا وكذلك بعد عطارد هو اقرب بعد الزهرة وهو مائة
وسبعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض وهو خمسمائة الف ميل واثمان
واربعون الف ميل وسبع مائة وخمسون ميلا وابتعد بعد الزهرة هو اقرب
بعد الشمس وهو الف ومائة وعشرون مرة مثل نصف قطر الارض وهو
مائة الف الف وستمائة الف واربعون الف ميل وابتعد بعد الشمس
التي هو اقرب بعد المريخ الف ومائتان وعشرون مرة نصف قطر الارض
وهو ثلث الف الف وسبع مائة الف وخمسة وستون الف ميل وكذلك
سايرها فان قيل ان لم يكن بينها خلا فلعلم منها هو ان الجوانب
ان ذكرنا طر من وجهين احدهما انه اذا كان ابعد بعد لها هو اقرب
بعد الاخر لم يكن كون بينهما غيرهما والثاني انه لو كان بينها هو المكان
فيها كون وفيها حركة مستقيمة ولجاز لن خلق صورته التي هي الهوا
ال صورة الماسة والنازعة فان قيل وما المانع لذلك قال
ان حركة السموات باسرها لما كانت مستديرة وذلك مشاهد استقر الاجل
والانفصال عليها لان ذلك لو كان لم يخل اما لن يكون زوال عرض منه وهو
الاضال اوزوال صورته وطبيعة وعدم من اصله صورته ومادته
وحيا عليه الانكسار فان معناه ذهاب الاجزاء او عرضها جهات
مستقيمة وباطل ان عرض مطلقا لان صورته عن مادته التي مادته لا كوا
اما ان تغرب جالبه عن الصورة وهو حي او ليس صورة اخرى فكون ذلك كونا
وقساو من صورته قبول الحركه المستقيمة كهبول الهوا فانما اذا خلج
صورة الهوا وليس صورة الماسيه لم يتصور الا ان يتحرك ال جيز الهوا

حركة مستقيمة واما عدمه من اصله ان علم مادته فهو حي لان كل ما
ليس له مائة مشتركة فيستحيل عدمه بعد الوحد كما يستحيل وحواله بعد
العدم وكل حادث فله مائة اذا كان حروثه قبل حدوثه وصف ثابت
فلا يتبدل من محل فكذا لا بعد الشيء الا عن مائة حتى سق المكان وحواله بعد
عدمه فمادته والابتعاد انما استحال بعده وحواله وحال ان نقل
الموجود الى الا اذا بقي ممكنا استدعى المكان الذي هو وصف اضافي حروها
يقوم به واذا ثبت استحالة التغير عليه لم يتغير حركته لشبهه ولا الغضب
فلا يشق الا عرض عقل سنذكره بعد فان قيل من اين قلتم انها اعداد
مع قولكم انها تسير مسيرا واحدا وانما لا يحتمل ان يتغير بعضها ويغير بعضها
ولن حركتها كلها واحدة ولن اختلاف في سيرها انما هو لسعة مدار بعضها
ومضي مدار البعض فالحق ابي انها لو كانت كلها من نوع واحد
مع ان المشاهدة قد دللت على كثرتها فلا بد ان يكون انواعها مختلفة ولا
تكون من نوع واحد وعلا ذلك كاستدلال الات اجزائها انها لو كانت
من نوع واحد لكانت نسبة بعض اجزائها الى بعض الاجزاء كنسبة بعض
الجزء الى اخر منها ولو كان كذلك لكانت الحركات متواصلة لا متفصلة و
الانفصال لا سبب له الا بتباين الطبع وهذا كما ان الماء لا يختلط بالزهر اذا
صب عليه بل يارب مياينا والماء يختلط بالماء ويتصلبه والذهب بالذهب
فكما تعلم بانخال اجزاء الماء نسبة بعضها الى بعض نسبة اجزائها الى اجزائها
الذهب بالانفصال فكذا لو كانا ادلا مائة للانفصال مع تشابه الحركات في
ان بعضها اسفل وبعضها اعلى وبعضها حارة وبعضها باردة وذلك يدل
على تفاوت الطباع واختلاف الانواع لان الاسفل لو كان من نوع الاعلى
لما زله ان يتحرك الى مكان الاعلى كما كوز اجزاء الماء والهوا ان يتحرك
الى اسفل واعلى من جزاء الماء والهوا ولو كان كذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة

فان قلتم انكم جعلتم الافلاك مستديرة وقد نازع قورن في وجود الزائده وقالوا
لا تصور شكل شعري وسطه نقطه جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط
متساوية فاجابوا ان الجسم مدور الوجود بالحق وهو اما مغزول
امام مركب والمركب لا يكون الا من مغزول فلا بد من ان كانت المغزول والمغزول هو
الذي ليس فيه طبابع مختلفه بل طبع واحد متشابه كطبع الهواء والماء فهذا
اذا كان فيه مقدار نفسه اما ان يكون له من ذاته شكل او لا يكون وما طالع
ان لا يكون له شكل اذا كان اذ كان غير متناه وقد فرضنا قدر امتناهما
منه واذا حدث له شكل فهو اما كره او مربع او غيره وهو محال ان يكون
غير كره لان الطبع المتشابه في محل متشابه لا يوجب شكلا مختلفا حتى
يكون مقتضى بعضه خطأ وفي بعضه زاوية ولا متشابه في الاشكال
الا ان كان فواجب ان يكون شكله كره او مربع قطعت الكرة قطعا مستقيما
كان المنقطع دائرة بالضرورة وقد ثبت ان مكان الدائرة من هذا الدليل
وقد تقدم البرهان على تدوير السماء واسما قوله تعالى ومن الارض مثليين
فمعناه في العدم لا الصفه وهمه الارض قبله والفكر غير موصوف
خفة ولا ثقل بل هو امر اخر غير العناصر وقد تقدم البرهان على استحالته
انكساره واخر افعه وزها به وفساه واستحالته احلاف الصور عليه و
الارض وما عليها الى مقعر فكر القمر كلاف ذلك كله والاشارة بعددها
سبحا الى الاقاليم السبعة فالأقليم الاول ينتهي من المشرق من اقاصي
الصين وينتهي الى بحر المغرب والثاني ينتهي من المشرق ثم بحر عمان
بلاد الهند بعد مروه على بلاد الصين وينتهي الى بحر المغرب ايضا والثالث
ينتهي من المشرق في بحر على بلاد الصين وينتهي الى بحر المغرب ايضا والرابع
ينتهي من بلاد المشرق في بحر على بلاد التبت وينتهي الى بحر المغرب والخامس
ينتهي من بلاد المشرق من بلاد ياجوج وما جوج ثم بحر على بلاد خراسان ثم

تكون في

وفي كل اقليم من هذه الاقاليم بلاد كثيرة وأمر مختلفوا الاولين يحملوا السيرة والشيء
وفي كل واحد منها من الجيولن والنبات انواع مختلفة وعجائب يفوت الحمر
وكذلك من الحار والبارد والعيون واصناف المعادن فان قيل
فلعلها سبع ارضين وكل ارض منها باينة عن الاخرى او بينها خلا او ملا
فالجواب ان العناصر الاربعة التي هي النار والهوا والماء والارض
في وسط السموات ولا ينبغي ان يكون خارجا منها ولا تصور ان يكون لها
داخلها موضعان طبيعيان بل ينبغي ان يكون مكان كل واحد من العناصر
واحدا ولا يجوز ان يكون خارجا من السموات من حيث انها اجسام مستندة
جنتين مختلفتين لبقوا الحركة المستقيمة فلا يتصور الا ان يكون محيطا بجميع
محدها جنتها فان فرض خارج السطح الاصل من العالم وليس تحيط به جسم
فهو محال ولين فرض منها اخرى حتى يفرغ عالمان معاً ورنى او متباعدان
فهو محال اذ يكون بينهما بعد هو خلا والخلا محال لان الجسم لو كان فيه كان
غير ساكن ولا متحرك لان السكون اما ان يكون بالطبع او بالقدر فان فرض
سكون الجسم في غير من الخلا بالطبع فهو محال لان حركته امتشاق لا
اختلاف فيها وان فرض القدر قائما يكون ذلك اذا كان له موضع اخر
يلام على اختلاف ما هو فيه فاذا اتفق الاختلاف اتفق الافتراق
حق الطبع والقدر بعد الطبع واما الحركة فيه فان كان بالطبع فانه
يطلب موضعاً مخالفا لما كان فيه ولا اختلاف فيه وكذلك القدر والله
تكون ذلك لتعدد جنتين تصور بينهما حركة مستقيمة فيحتاج الى ما يوجب
اختلاف الجهة والجسم لا يوجب اختلاف الجهة من خارج فيحتاج الى جسم
ثالث يحيط بهما ويحويهما وذلك ايضا محال ولهذا نقول انه يجب ان يكون
مكان الغنم البسيط واحداً لانه لو فرض له مكانان وتوكلنا مثلاً
الذي له مكانان بين المتماثلين وتخل المكان لا يخلو اما ان يميل الطبع

الارض

الارض فيكون هو المكان الطبيعي له دون الاخر او بقصد بعضه اجساما
بعضه الاخر وهو محال لان الماء بسيط متشابه وكل جملة منه فينفع ان
يكون حركته متشابهة اذ لا تخضع بعضها حتى يوجب ان يفارق بعضها
بعضا والمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي لو قدر في مواضع متفرقة
وخلت وطبعها تحرك الكل الى كل الموضع واجتمع فيه فكلما كان الجسم
فيما جزأ الكل والافراد الى محال فلهذا جالفاً للقلوب حيث ورد ذكر
الارض ومن الارض مثلين ولم يرد ذكر ارضين فيها واشتاراً انها
تشابهت في العدة دون الصفة فتأمل خور البتة كيف اشار الى الحقيقة
بالطف اشار به واوجز عبارة وذلك فضل الله عنه من يشاء والى هذا
السراشارت قال بقوله والسماء رفعها ووضع الميزان اي العدل الذي صار
به الارض ثقلاً الى بعد البعد فذلك اشد كلاً ما استحققه من الصعود
والعلو والسفل ولا خور اذا لعبت ولا خلا عما سبق برهانه ومضني
بيانه واما قوله تعالى تنزل الامر منهن والامر غير الخلق ونبه الخلق
والامر وما اختلا زمان في الوجود غير ان الامر قبل الخلق بالسبب لا بالزمان
وعالم الخلق نفوس السماوات واجرامها ودعوى قولها فان قيل فمن اين
قلتم ذلك والظاهر انها جهات ذات كمال لا ارض وسائر العناصر فالجواب
انها متحركة بالارادة اما حركتها متشابهة بالمدور حول الوسط وتستعمل
ان يكون مثل هذه الحركة بطبع محض خال عن الارادة لان الحركة الطبيعية
هرب من موضع لطلب ان يقود بالطبع الى ما فارقه لانه لو كان ملائماً
له فلم يفارقه وان كان منافياً فلم يرجع اليه وامن موضع السراشارت
بالحركة الا ويعود اليه وهو ابل عابد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبع
بل بالارادة والصلح الاختار ولا يكون الارادة الا مع تصور وكل ما له تصور
وارادة فانا نسببه نفسا اذ ليس للجسم ارادة وتصور بحركته كونه جسماً

بل طبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة عنها النفس فاذا حركت
السماء بالادارة حركة نفسانية ولا يجوز ان يكون حركتها شيئا عقليا كما
لا يقبل التغير والنفس عبارة عما يقبل التغير والثابت عما جالته واجزاه
لا يجدر عنه الا ثابت عما جال واجزاه اما اوضح السماء فانها دائما
التبدل فيستحيل ان يكون موجب ما هو ثابت غير متغير فان كان المتغير
الارادة فلا بد من تغير الارادة وتجددها فاذا لا بد من كثر ارادات حروية
لان الارادة الكلية لا توجد حركة حروية وكل ما هو متغير تغير الارادة
والظهور يسمى نفسا لا عقلا والحركة تدل على انما هو متغير غير متغير
ليس جسم ولا متغير فيه ومثل هذا يسمى عقلا مجردا وانما تدل عليه
بواسطة علم الشافق فان هذه الحركة دائمة لانها تدل على فلا بد
ولن يكون لها استمرار من قوة مجردة ويستحيل ان يكون الجسم في
عالم لانها تدل على فان كل جسم منقسم وينقسم بقدر انقسامه القوة
فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوى لا تكلوا ان حركتها تدل على
الحركة تدل على غير تقاوت وهو محال وان حركتها تدل على غلبة بعض
الحركة تدل على غلبة ويكون المجموع متساويا فثبت انه لا يتصور ان
تكون قوة على امر غير متناه ويكون تلك القوة جسم فان قيل من
اين قلتم ان حركتها دائمة واعلم ان حركتها في وقت معين فالحق ان
ان وجود الاجسام حركت متغير فكل القمر معلوم بالمتناهي وفيه قابلية
للتركيب فان الطين مثلا يتركب من الماء والتراب وهذا التركيب المتناهي
يدل على وجود الحركة المستقيمة ويدل من حيث حدوثها على ان لها
سببا وليس بها سبب الى غير نهاية فحركة المركبات حادثة قدر اجزائها
دائمة لانها تدل على فان لم يتصور حدوث حادث واذا
الحوادث كائنه فلا بد من حركة دائمة لانها تدل على وسرعتها ان

الحادث بغير سبب محال اذ لو كان معدوما قبله وكان لا يحدث فانما كان
لا يحدث لا مقدار السبب الى غير نهاية وشريطة ليستعد بها بالاحداث
فاذا لا يحدث السبب حالم يحدث تلك الحالة والسؤال في ذلك الحاله لانه
وانما لم يحدث الا ان ولم يحدث قبلها فمتغير الى سبب ولكن تسلسل
ومتغير الحادث بالضرورة الى اسباب لانها تدل على ولا تكلوا تلك العلل والاسباب
اما ان تكون على التساقق موجهة معا واما على التقاق ووجود علل
بلا نهاية معا محال باطل وسنبينه بعد فلا يبقى الا التلاحق وذكر ان يكون
الحركة دائمة كل جزئ منها كانه حادث وجملة ما مطرقة لا حدوث لها
حتى يكون اجزاؤها سببا لما بعدها وكذا كل جزئ ولو فرض انقطاع هذه
الحركة في طرفة الاستحالة بعد حدوث حادث فانما لم يحدث حاله فلم
يحدث بعد ما متغير الحادث وذكر الحادث متغيرا لانه لا يتصور
الحادث ومهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال مشاكه ان يقال لم
قبلت هذه الجبه في الارض النفس البانية ان لم يكن قبلها تقبله وكان
مدفونا في الارض فيقال لعنض البروق في الشيا وعدم الاعتدال
من قبل فقال ولم يحدث لان الاعتدال فقال لحدوث حراره الهواء فقال
ولم يحدث لان حراره الارض لا في الهواء فيقال لارتفاع الشمس في زمان وسط
السماء يدخلها برج الجمل فقال فلم يدخل لان برج الجمل فقال لان طبعه
الحركة وانما انفصل من حر الحوت الان ولم يكن دخول الجمل الاعتدالية
الحوت وبعد الوصول اليه يكون مفارقة الحوت سبب دخول الجمل ويكون
كونه متحركا بالطلع مع الوصول الى الحوت سبب الانفصال منه ويكون سبب
الوصول الى الحوت الانفصال مما قبله وهكذا تنادى الى غير نهاية فمرح
الحوادث بعد تسلسل اسبابها الارضية بالاحداث الى حركتها السماوية
لا يمكن ان يكون الا كذلك فان قيل هذا يدل على ان العالم لا مفتتح له

وانه ان الوجود فالجواب انه لا تخلوا اما ان يكون وجوده
مستحلا او ممكنا فالامكان مستدعي محلا وماه كونه ويلزم منه ان
كل حادث فتسبقه مارة فلا يمكن ان يكون المارة حادثه بل قدمة
لان كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة اي هو قبل الحدوث ممكن الحدوث
فاما كان الحدوث سابق الحدوث فلا تخلوا هذا الامكان اما ان يكون شيا
جاصلا او عبارة عن شئ فان كان عبارة عن شئ فليس لهذا الحادث
اذا الامكان فاذا الامكان ان يكون فاذا هو ممكن ان يكون ولو كان ممسحا
لن يكون لم يكن قط وهذا محال فاذا ثبت ان الامكان امر جاصل في العقل
به فلا تخلوا اما ان يكون قائما بنفسه حورا او اما ان يكون وصفا مستقلا
لموضوع وباطل ان يقال ان الامكان حور قائم بنفسه لانه وصف مضاف
الما هو كانه لا يعقل قيامه بنفسه حورا لانه لا يكون موضوع
هو فيه ووجه جاصل الامكان الى وصف المحل بقول الغير كما يقال
هذا الصبي يمكن ان يتعلم فكون العلم ممكنا لهذا الصبي وهذه النطفة يمكن
فيها ان يضر انسانا فيكون امكان وجود الانسان وصفا في النطفة
فان قيل اذا كان قد عاين ان شئ قلتم انتم صنع البار يقال والفعل
انما يصح ما خرج شئ من العدم ان الوجود فالجواب ان تخلو
الفعل بالفاعل لا تخلوا اما ان يكون من جهة وجود الفعل او من جهة
عدمه السابق او من كليهما وباطل ان يكون من جهة عدمه لان العدم
لا تخلو له بالفاعل وباطل ان يكون من كليهما لانه اذا بطل تخلو العدم
بالفاعل فلم يبق الوجود فالتعلق بالفاعل وجود الفعل لا عدمه
فان قيل تخلو به من حيث انه وجود مسبوق بعدم فمضى ذلك انه موجود
بعد عدمه ولا تاثير للفاعل بهذا التقيد كونه وجودا بعد عدمه اذ
هذا الوجود لا يمكن ان يكون لا وجودا بعد عدمه فهو بعد العدم لذاته

قابلة بل من وجه آخر فيكون فيها شيان احدهما به القبول باعتبارها هي ماه
 والآخر ما به الفعل وهو الصورة اذ لا تعني بالصورة غير فكون الماه فيها
 صورة ولا يكون حركه واطل ان بفعل كبح الصورة لانها لا توجد نفسها بل
 وجودها في الماه وان كان بتوسط الماه فاما ان يكون الماه واسطة خففت
 حتى يكون الصورة علة الماه والماه علة الشيء فكون الصورة علم العلة هذا
 يرجح ان الماه من حيث هو ماه قد فعلت وذكر اطل واما ان يكون بتوسط
 الماه من حيث انها بتوسطها يصل الى الشيء حتى يلاقيه ومنه هناك فيكون
 يلاقيه وهذا مستدعي لا محالة شيان يكون هاهنا وهناك حتى يوتر الجم فيه
 فان قيل قيل فمن اين قلتم ان عقولها المحررة ينبغي ان يكون كثيره والكون واحد
 ولا اقل من عدد الاجسام السماوية لانها مختلفة الطبائع وعملته فمما
 وجهها الى العلم والواحد لا يتصور منه الا واحد فلا بد من عدد حتى صدر
 من كل واحد واحد ينبغي ان يختلف بالنوع حتى صدر منها انواع مختلفة
 والكثرة بالعدد لا تتصور في نوع واحد الا لكثرة الماه وما ليس في مانه
 فلا لكثرة الا بخلاف النوع وهو الاختصاص بفعل سابق به الاخر ولا يكون
 بعارض اذ يستحيل ان يلزم الشيء عارض لا يوجد نوعه واذا لم يكن مانه
 ولم تكن كثره الا بالنوع وهذه العقول ينبغي ان يكون معشوقا لكل واحد
 في حركتها فانه بان في الرياضيات ان حركتها مختلفة فلو كان المطلوب
 واحدا لكان الطلب واحدا فيكون لكل واحد نفس تخصه حركه بطريق الماه
 والفعل وعقل حركه تخصه حركه بطريق العشق ويكون النفوس في الملاكمة
 السماوية لا تخصها اجسامها السماوية وتلك العقول هي الملايكة
 المقرنة لبرائتها عن علائق المواد وقربها في الصفات من رب الارباب
 فان قيل ان الامر من الفاظ الاضافات يدل على امر ومأمور به وما مور
 فمن الامر ومن المأمور وما الشيء المأمور به فالجواب

ان الامر هو البارز عروضا فان قيل ما الدليل عليه فان اليك كبر قد استدلوا
 على وجوده بدلائل واهية فصارها تمثيل لانهم قالوا البناء يدل على بان
 والكمية على كائنه فالعالم كذلك شعني لن يكون بل اجرى لهادة صنعت
 وكثره عجائبه وقون حكمته وبما جروا فقلوا انظرنا الى البيت مثلا فرائيا
 جادنا ومصورا ثم نظرنا الى السما فرائيا مصورا فقلنا انما اليه وقلنا
 كل جسم مصور فهو حادث قيا على البيت وهو باطل لانه كمثل لن يقال
 ليس ليكم معلوما في الاصل بالتصوير بل لعله قاصر على ذاته لا تتعداه
 لكونه بيتا مثلا ولن ثبت لن غير البيت حادث يكون معلوما بجميع البيت
 وذكر الشيء لا تتعدى الى السما فالجواب ان العالم المحسوس
 بظاهر الوجود وهو اجسام واعراض انتمها غير ما هيته وما كان كذلك
 فهو ممكن واذا كان ممكنا فهو محدث ولا يكون موجودا بنفسه بل بغيره
 والعلة لا تخلو ان يتسلسل او يتناهى فان تناهت فذلك الطرف اما
 واجب الوجود او غير فان كان غير فذلك الطرف اما لن يكون له علة
 او لا علة له فاما التسلسل فباطل لان عللا لانها لاها اذا فرضت
 مترتبة حيث يكون بعضها علة لبعض فلا بد ولن تنتهي الى علمه ليست
 معلوله وتطرف فيتناهى فان كانت لا تنهي الى طرف بل تتبادر للاشكر
 في ان جملة تلك العلل التي لانهاية لها داخله في الوجود من حيث هي
 جملة اما لن يكون ممكنه معلولة او واجبة وباطل لن يكون واجبة
 لان الجملة حصلت باحاد معلولة والاحاد بالمعلول لا يكون واجبا
 فلا بد ولن يكون معلوله مفقود الى علمه خارجة عن تلك الجملة فان
 كل ما من تلك الاجاد فقد اخذنا في الجملة وثبت الحكم على الجملة
 المستوعبة للاحاد بانها معلولة فافترقت العلم خارقة ليست معلولة
 فكون طرفا الى الماه ومبصر مشاهيا فان قيل ان تناهت نذكر فلعلة

غير واجب الوجود قبل لو كان كذلك لما كان كونه انشأ وذلك ما ظهر لانه
لا يلزم ان يشابهها من كل وجه او مختلفا فلو تشابهها من كل وجه بطل التعدد
لان الحمل لا يجر خاصا الا بغيره او عارض يخص به فان اختلفا بغيره او عارض
فهو محال لان الفصل والعارض لا مدخل له في حقيقة ذات الكل فان قيل لعل ذلك
الطرف علته شيء من معلولاته وهذا الجواب لا لانه هو الال لكون المعلول
علته اذ معلول المعلول معلول فكيف يجوز علته وعلته العلم علته فكيف يجوز
معلولا فلم يبق بالبرهان الا ارتقاء الطرف وهو واجب الوجود وتوابعه
الوجود صفات كثيرة قد ذكرناها في موضعها لان هذه بيده الغرض منها لان
ما جاء في الكتاب العزيز مطابق للحقيقة ومبني عليها وذلك هو الإعجاز الذي
اراد المتكلمون ووقفوا دونه فان قيل فما امر فاجواب
انه ما يجدر عنه غير واسطة فان قيل وماذا كان فاجواب انه لا شيء
ان يجدر من واجب الوجود غير واسطة الاشياء واجد وانما يجدر عنه اشياء
كثيره على ترتيب وبوسايط لانه متشابه واجد لا كثر فيه وانه لا يجوز ان
يكون له صفة زائدة على الذات لانه لن كان يعدم وجوده نزول الصفة
حتى يسطر وجوده بقدر وجوده عدمها فقد تعلق وصار مركبا من اجزا لا
تلتزم ذاته المجموع بها وكل مركب من اشياء فهو معلول ولين كان لا يعدم عدمه
من بقدر عدمه تلك الصفة هي عرضية كالعلم في الانسان مثلا وذكر حال
لان كل عرض معلول وايضا فان الكثر اما ان يكون كثر اجزا استقلال احادها
ككثرة الجسم او كثر المعنى كالصوره والهيوان وكما لوجوده والماهية وذلك
منفرد عنه لانه وجوده غير مضاف الى ماهيته فلا يبقى الا الوصف من كل وجه
والواحد لا يجدر منه الا واحد سبحانه انا عرضنا جسما عاشي في حنة
فوضعتنا على غيرنا فعمل ضروره ان منها اخلافا لانه لو كانا لكانا نزل
فعلاهما فيما استحال وجود شينين مختلفين عن ذاتين غير مختلفين فان قيل

عن ذات واجدة اول لان الشيء عن غيره بعد منه عن نفسه فاذا كانت
تثنية الغير هو لن لا يالف فعله فعله فثانيه نفسه اول بذلك
والثالثة في النفس كما ان المقصود التقييم فكل ما يشابه الموجود الاول
الصادر عن واحد الوجود في البراءة عن الممانه يسمي بالامر وعشره في العلم
اجدها العقل المدبر لحال الكون والفساد فان قيل فما الامر فاجواب
ان الاجسام السماوية لما كان لها نفوس عما ما تقدر برهانها وكانها كانت
الائمة تدل على اثبات عقول محركة لها كان لها طلب لما هو خاص صفة
واجب الوجود وهو انه دائما بالفعل لشيء شيء قائم بالقوة اذ كونه الشيء
بالقوة نقصان اذ معناه فقد كمال مكر صوله والحكم السماوي لا يكون
بالقوة في وجوده فانه ليس حادث ولا في اعراضه الذاتية ولا في شكله
بل هو بالفعل لان له من الاشكال افضلها وهو الكثرة ومن الهيئات افضلها
وهي الاضاهة والتشريف وانما يبق له امر واحد عاوض اخر اذ لا يمكن
ان يكون عاوضين في حالة واحدة واذا لم يكن جميع ذلك بالفعل وامكن
الجميع بالنوع عا سبيل التقاق فاذا الجسم السماوي بها كلف استسعا
نوع الاضاهة لنفسه بالفعل دائما فقد تشبه بالجواهر العقلية الشريفة
بغاية ما يمكن في نفسه ويكون ذلك من طلبه للتشبه عبارة لرد العالمين
فتداهو الامور فاجواب ان قيل فكيف تنزل الامر من السماء والارض
والامر هو العقول المفارقة البرية لاصح عليها انتقال ولا زوال ولا زمان
ولا مكان فاجواب ان العرك قد ختم عن الشيء بالسبب
الموقع له وعلى هذا قال الشاعر اذا نزل السماء بارض فخير
رعيناها ولزكا نواغضا جسمي النبات باسم سبيه وهو المطر فهو
به لما كان منه وما هو الاصل في وجوده الا نزل لن ملك فطر من الاقطار
لو كتب عنه كتابه رسالة ضمنها الفاظ تنزل عما امر ونبيه فاجاب بذلك

رسوله ال فطر نآ عنه جس ان يقال وده امر الملك لكذا و امره قائم بذاته
 وصفه من صفاته لا يحسن ان ينقل عنه لانه عرض لا يقوم بنفسه فلما كان
 سبب حركة الفكر جواهر مفارقة لا يحسن ان يكون في مادة و سميت امرأ
 وكان كل ما في مقعر فكر القمر من المانة المشتركة والعناصر الاربعة
 والامتزاجات الخمسة التي على المعادن والنبات والحيوان والهي والناطق
 وحوادث الجواهر من اجرام السماوات وحركة المانة والما من واهب
 الصور وهو ثبت صورة كل ذي صورة في مادته واجم السماوات متاخر
 بالسببية عن العقول المفارقة لان العقل الاول فيه اثني عشر اجزاء
 له من الاول والاخر من انما يحصل منه ملك وفكر وبعث في خلق الاشرف
 من الوصف الاشرف والوصف الذي له من الاول هو الوحد اشرف فحصل
 منه عقول ثمان باعتبار كونه واجبا والفكر الاقصى باعتبار الامكان
 الذي هو له كالمادة ويلزم من العقل الثمان عقول ثمان وفكر البروج
 وهكذا ال فكل القمر حقائق الموجودات تسعة عشرة عشرة عقول وتسعة
 افلاك وكل نازل من الصور في عالم الكون والفساد فواهبه العقل للفعال
 باستعداد وامتزاج وحركات فلكه موجبة لذلك والعقل الاول او ما يليه
 مما هو من جنسه هو السبب في ذلك ومسبب كل ال امر حليم فلم يتو
 هذه الية من الوجوه شيئا الا انما كانت عنه صرا او ضمنا فان قيل
 فغوس الاربعة من ان قيل هي من عالم الخلق امر من عالم الارواح فلو ان
 انها اخذت من كل العالمين بفسط وضربت في كل الطرفين خطا ومن
 جوه قائم بنفسه ليس بحس ولا منطبع فيه ولا يفتي فيها الدين بل يتو
 ابد الدهر انما مثله ذاوا انما مثله اسير بها انه ان العقول الاربعة حصل
 في نفس الانسان من اعر الوضع والقدرة ففهم لا خلوا ان يكون باعتبار
 جملة او باعتبار ما منه حصل فان الانسان انما سلق جده الانسان وحقيقته

انما

من انسان شخمي له قدر مخصوص لكن العقل علة عن القدر والوضع والافكار
 ما جعل في قدر ووضع فكون له نسبة قدر ووضع لا محالة ولا يفتي لانها
 جوه بسيطة لا يتصور عليه عدم لان العدم انما يكون في صورة واخر صورة
 ويجاز ان تفتي المانة وقد تقدم من ان ذلك وليست بمادة بل هي في حكم
 صورة قائمة بنفسها كالقوات العقلية التي تقدم ذكرها وليست
 حادثة بالاجساد اذ لا يجوز ان يكون الاجسام سببا لاختراع ما ليس بحس
 بل سببا واهب الصور وهو جوه عقل اذن ويبقى المعقول نفسا العلة
 وتلك الجواهر باقية وهي حادثة مع الجسد لانها لو كانت موحدة قبله
 لكانت النفوس اما واحدة واما كثيرة فان الكثير لا يكون الا باختلاف
 وتباين بالعوارض واذ لم يكن مواد في عوارضها بقية الاختلاف
 فلا تصور للاختلاف وحدوثها بالجسد مسببها فان ذلك لان العلة لو
 صدر منها نفس لكانت اما واحدة او اثنتين او عددا غير متناه في كل
 لحظة وكل ذلك محال اذ ليس عدد اول من عدد فلما خرج للاعداد ولو
 اختصر على واحد فلا محصل الواحد فان المكان الثاني فيه كما كان في الاول
 فلما لم يخرج المكان الواحد على الواحد بقى العدم مستمرا ان كان
 استحدثت النطفة لان يكون الة للنفس تشتعل بها فكان وجودها اول
 من عدمها واختص عدد ما بعد النطفة المستحقة في الارحام وهذا شرط
 لا يتبدل الترتيب للوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلمه لا بالمرح
 فمن حيث عرفها عن الزمان والمكان والتزكيب اخذت من عالم الامر بفسط
 ومن حيث جدوتها اخذت من عالم الخلق خطا لكن وقعت النسبة في
 الكتاب العزيز اليها بانها من عالم الامر لعلية الاربع من احوالها واشرف
 جنباتها فقال تعالى قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا
 لانها لا تدرك بحس ولهذا كان الانسان قد اخذ شيئا من الهيمنة والملايكة

وكان للنفس نظر الى عالم الامر ونظر الى عالم الخلق وهذه اللطيفة اشرف الالهي
 على علم الغيب في المنام اذا صدقت الرواية لان النفس في تلك الحالة تبقى فارغة
 عن شغل الجوارح فتستعد للاتصال بالجواهر العقلية التي فيها نفس الموجودات
 المعترضة في الشئ باللوح المحفوظ كما ينطبع صورة مرة في مرة اخرى
 تقابلها عند ارتفاع الحجاب عنها فيكون في اجلي المراتبي يظهر الاخر
 بقدرها والاعجاز والكرامة مثلثة امور احدها قوة خاصة في قوة
 النفس وجوهرها لتؤثر في قبول العالم بازالة صورة واي صورة
 والثاني في القوة النظرية وهو ان تصفو النفس صفا يكون شهودا استعداد
 للاتصال بالعقل الفعّال حتى يفيض عليها العلوم فان النفوس قد تقوى حتى
 لا تحتاج الى التعليم الثالث القوة المتخيلة فان تقوى النفس وتصل الى
 البقعة بعالم الغيب وتزول وتصبح ما كان يراه ويسمعه في النور فتكون
 الصورة المحاكية للجواهر الشريفة صورة عجيبة لا غائبة الحسن وهو
 الملك الذي يراه النبي او الولي فمن اجتمع له هذه الثلاث فهو النبي الافضل
 وهو الدرجة القصوى من درجات الانسان وهو متصل بمرحاض الملائكة
 وقد يكون له واحد خاصيتان من هذه الثلاث وقد يكون واحدة وقد لا
 يكون الا بحد الروايات وقد يكون له من كل واحدة شئ ضعيف وجه متفاوت
 منها زهرة في القدر من الله تعالى وملايكة وامم في قوله تعالى
 لتعلموا ان الله على كل شئ قدير الله فلا تعلموا في اللسان العربي سمى
 لام كن وهي تخطي التعليل فيحمل ان يراد ذكر ما هذا لكي يتبين ان الله
 العلم بقدرة الله وعلمه ويحمل ان يراد بها ان الامر اتصل لكم بنور النبوة
 لتعلموا ان الله قدير على كل شئ ويعلمه فان قيل فما الدليل على كون الارواح
 قادرين على ان يفهموا ان القادر عبارة عن من فعل ان شاء لم يفعل ان
 لم يشاء وهو تعالى بهذه الصفة التي مشيئة علمه ان ما علم الخيرة فقد كان

وما علم ان الاول به لا يكون لم يكن فان قيل فما الدليل على كونه تعالى عالما وما
 معناه فالجواب ان معنى كونه عالما انه يرى عن الما في فهمها
 فمنها جلا لاجزائها برن كان الجال عالما وكان الجال عالما اذ لا معنى للعلم
 الا انطباع صورة مجرله عن المواد في ذات برية عن المواد فتكون المنطبع
 علما والمنطبع فيه عالما وعلمه بذاته ليس بزايد على ذاته اذ العلم هو
 نفس المعلوم ومثاله المطابق له وهو المدرك للمعلوم في المثال الذي
 ينطبع في النفس فالاول عالم نفسه وعلمه ومعلومه هو هو واداء
 علمه علم ذاته وحقيقته انه وجود محض وهو يتنوع وجود الجواهر و
 الاعراض والماهيات كلها عاثر تنبها فان علم نفسه مبداءها فتدق في
 للعلم بها علمه بذاته ولا يوهى ذلك الى كثرة بذاته فاذا معنى كونه عالما
 انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة ولما كان
 العالم امرا وخلقا والوجود قدما ومحدثا والقديم ذات وصفات
 والكل صادر من الاول على الترتيب الذي سبق ذكره دلنا على العلم
 المترتبة التي كون بعضها عللة للبعض على واجب الوجود ولما كان
 الوجود كلف ذات البارئ سبحانه وتعالى وصفاته وافعاله واسمائه الحلا
 وكل ما عداه امر وخلق فقد جمعت الاله ذكر ما تقدم ذكره من الامر
 والخلق ومن خلقه وقدرته وعلمه محيط بالكل بما عداه ولذا لم ينظم
 ذكر خلق السموات والارض ذكر القدرة والعلم اذ بعلمه كان الحكيم بقدرته
 لا اله غيره وامم في قوله تعالى وسبح كرسية السموات والارض فقد
 اخلف المفسرون في المراد بلفظ الكرسي ما هو فقيل علم الله وقيل قدرته
 وقيل هو العرش برن في ذلك عن الحسين وقيل بين يدي العرش قال ابو هريرة
 وروى عنه عليه السلام انه قال ما السموات السبع والارضون السبع في خوف
 الكرسي الا خلقه في ارض فلاة وهذا هو الاقوال في الآية وعلمه تزل

اذا جعلت عظامها وهي منبثقة عن الكوبر في السماء والارض وهو اعني الكرسي
 الفكر الثامن الذي في جوفه السبعة الافلاك وتسمى بعلم العلوية وعلم
 اليبانية وفلك الثابتة وفلك كواكب الهداية والفلك الملوكة وانما
 سمي فلك العلوية لان كواكبها اعل مرتبة من الكواكب السبعة وتسمى فلك
 اليبانية بهذا المعنى ايضا وذلك لان اليبانية بلسان الاعاجم المستعربة
 وتسمى فلك الثابتة لان كواكبها ثابتة في العرض لا تتحرك مينا ولا شمالا لا
 لانها لا جوز هرات لها ولان اجرامها مركبة في افلاكها لا يسير منها كوكب
 الا ما سار به فلها ولان مسير فلها في الطول مسير على اسعة مدارها
 حتى لقد طعن بعض الجهال انها لا حركة لها اصلا وليس ذلك كذلك وبسبب
 فلك كواكب الهداية لان كواكبها تتدلى بها في البر والبحر وبسبب الفكر
 الملوكة لانه يحكم الكواكب التي في الخلق الثماني والاربعين التي انبأ عنها
 ارسطاطاليس الحكيم باسمها والكواكب فيها خلا السبعة الجوارين
 المتخارج وفي الخلق الثماني والاربعين الكوكب واثنان وعشرون كوكبا
 وله حركة واحدة سريعة والاجرام الاخر لها حركات كثيرة علم ما يتفرق
 في المحسني فان قيل لم صار في الفكر الاول في الحركة
 الواحدة يوم كثير لا يختصا وصار في الافلاك في كل فلك منها من دوائر
 الحركات الكثيرة كوكب واحد فالجواب انه مما ينبغي
 ان يغفل وقد برهننا فيما تقدم ان الفكر الاول وهو واحد حركاتها
 كثيرة ووجانية وصارت سائر الافلاك على كثير من حركاتها جريا
 واحدا فقط وذلك ان كل فلك من الافلاك المتخارج حركات كثيرة والفكر
 الاول حركته واحدة فقط فعلم هذا عدلت الطبيعة بينها وسوتها
 وسيرتها لها سرها ومرتبة اقول انما اعطيت الحركة الواحدة
 اجراما كثيرة واعطيت اجراما الواحدة حركات كثيرة واما العرش

فهر

فهو الفكر التاسع وهو فوق فلك البروج الاثني عشر وليس فيه كوكب ونقطه
 مركزه نقطة مركز الارض وهو احد عالم الخلق لاسيما الخلائق وهو
 مدور من المشرق الى المغرب دورة واحدة بين يوم وليلة ويدور معه
 سائر الافلاك والحل فلك منها حركة تخصه نفسه وهو حرك ولا يمنع ذلك
 كبرية تدب عليها عمله ومن حيث احتيا على جميع الخلق عظم الباري سبحانه
 امره وشهر ذكره وفدوره وفي هذه الايات بينها على اعمال النظر وانقاط
 الغافل عن السنه والعمر لانه من عرف الافلاك بالبرهان تبين له طلب
 اسباب حركاتها وترقى الى علم عالم الامر وجعل في الخضر العله نفسه
 الروحانية وذكر فضل الله موثقه من بشا واما فعله واما
 قوله تعالى والسموات وما بناها فقد قال فضائل اللسان لزمها ما ينبغي
 من ان والسموات وما بناها وقطر والسموات وما بناها فاما الغنى بها دون الارض
 فشرها عليها ففضل هبتها بان لها نفسا وغفلا وانها ليست مما تكون وتنفذ
 واما قوله تعالى انتم من السما لان خشفكم الارض فلان الجرم
 السماوي لا يقبل زيادة ولا نقصا حتى انه لا يقبل التغير والاستحالة
 فاذا كان دائم الثبات كان لا يدخله الهدم ولا التغير ولا يقبل التناثر
 ويشهد القياس في ذلك العيان والعيان للقياس ولذلك جاء الكتاب
 العزيز انه مسكن الروحانيين لان الشئ الذي لا يقع عليه الفساد ولا
 يدخله الزوال شئ ان يكون في الموضع الذي لا ينقص والفساد
 واما قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض فلما كان
 لا يقبل الزوال لئلا يعنى الفكر ولا يغني كما انه لم يحدث بعد ان كان
 معدوما لان نعيم الاخر وعذابها الاخر له لانه نفس بسيطة تستحل
 عليها الفناء كان قبل فقل انما العرش انما حادثه بعد ان لم يكن
 وفانية بعد تكونها فقل قد تقدم البرهان القطعي من الخلق الذي

لا تثنى ثاويله ولا يعترض عليه شيء يزيله انما اعنى الافلاك ازيلية الوجود
 مستحيل فناؤها معنى ما ورد في الكائنات انما من حدوثها واولها بعدل
 لم تكن معناه انها ليست سببا لاجاد انفسها بل قلة اسباب اوجدتها
 وهو عقولها المفارقات في مقدمة عليها بالسببية لان الزمان فقرن
 ذلك بقدر زمان تنبها للعقول والافهام اذ ليس كل من سمع هذا الكتاب
 الكريم يفهمه حق فهمه ولذلك قال عليه السلام ما من امة الا لها ظهر وظن ولكل
 حرف جد ولكل حد مطلع وقد اخبر تعالى ان العرش كان قبل الخلق فاش
 ان سببها الجباني واعلاها في ذلك وما ورد من فناها واتقاصها وتكونها
 بمعنى ذلك حق من فقد ما واما قوله عروصل ولز الدار الاخرى لى
 الحولن فاللحن عبارة عما جبر الحول اليه بعد موته قسمي ما خرج اليه
 ولما لا بد لنا لغيرها منه وقرينه منها وسمى ما حير اليه بعدها بالآخر
 لتأخرها عن اول احواله ونعيم الاخر عاشرين احدها بالنفس اذ
 استعدت بالاستعداد لقبول قبض العقل الفعال واخت بالانقال
 عما الدوام انقطع حاجتها عن النظر الى البدن ومقتضى الخواس
 ولكن لا يزال البدن يما ذهابا ويشغلا ومنعها من الانقال فاذا انحط
 عنها شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال
 لان النفس باقية والعقل الفعال باق ابد او الفبيض من حيثة مبدول
 فانه لذاته والنفس مستعدة للقبول بظهورها اذ لم يكن مانع وقد زال
 المانع فدام الوصال والمعارف التي هي مقتضى القوة العقلية خاصيتها
 من المعرفة بالله وملائكته وكتبه ورسله وكيف صدر الوجود
 منه الى غير ذلك من المعارف واذا زال شغل النفس بالبدن وعوارضه
 دام اتصاله وكل حاله والتدبر لذلك لا بد لها الوصف ولا يخل
 كنهها وهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم الثاني

في قوله عروصل ولز الدار الاخرى لى الحولن
 الحولن هو الحول وهو ما جبر الحول اليه بعد موته
 وقسمي ما خرج اليه من الدنيا الى الآخرة
 وقسمي ما خرج اليه من الآخرة الى الدنيا
 وقسمي ما خرج اليه من الدنيا الى الدنيا
 وقسمي ما خرج اليه من الآخرة الى الآخرة

ان كانت النفس منزلة عن الرذائل ولكن منفك عن العلوم فيكون معرفة
 المهمة الى الخلالات فلا يعدل بجمل الصورة الملائكة كما في النور فتمثل
 لها في القطة ما وصف في الجنة من الحسنات وتكون بعض الاجرام
 السماوية موضوعة لتجملها اذ بان انه لا يمكن التحمل الا بحسب
 الحياة عبارة عن حالة تعرف بها الموجود نفسه والنفس تعلم نفسها وثوابها
 التي هو العقل يعلم نفسه والسمولت تعلم انفسها اذ هي حية مهيمنة على
 عما تقدم رهاية وقد اخبر الله تعالى في ما انة عن نطقها وكلامها و
 خطاها فليس في الاخر مولد بل كل ما فيها حق لا يفني ولا يبدي ولما
 كان الحولن الذي في عالم الكون والفساد بصدور النجوم والزوال
 كانت الحوة حقيق لما مدور حاله وتوهم من زواله ولهذا قال
 الله تعالى لو كانوا يعلمون ان حيوانية الدار الاخرة لا يدرك انما يدرك
 بالعقل اما قوله عروصل فلا اقيم بالجنس الجود الكس فزوت
 عن عل رض الله عنه انه قال من يرام وهو المرح وبخطا ربه وخط
 والمشرق والزمزم وانما قيل لها خفي لانها تخفى في جرائها الى ترجع
 من خست عن الرط ان تاخرت والكس معناه السابرة في معيها
 وعلة رجوع هذه الخمسة لن لها افلا كما صغار خسر فيها ونقطتها
 فاذا كانت طالعة فيها كانت مستقيمة السير واذا كانت فيها منجده
 كانت راجعة من المشرق الى المغرب ويرفان ذلك في الجسد واما
 قوله عروصل فلا اقيم مولد في النور فقال قبان مسقطها وقال مجاهد
 مطاوعها ومسقطها فان قسطنطين مسقط النجوم في الجواب
 انه قد برهننا على ان السما كرتة والارض كذلك فزوتها عن قوم
 هو طولها على الارض واما قوله عروصل فلما خسر علينا من خبر
 ابرهم عليه السلام فطرط في النجوم فقال ان سقيم فقيه اثبات تأثير

هذه الاجزاء التي في عالم الكون والفساد وما يدور على ذلك دالة قاطعة
 ان الشمس في البروج كحل اختلاف الزمان من ربح وقط وحريف وشبا
 ولذلك يكون في الفواكه وعمر ذلك فان قيل فان الناظر منهم قد عطل
 فالجواب انه ربما لم يحيط بجميع الاسباب ولن اجابا فالانفعالات
 الارضية نفوت عليها فان قيل فما وجه الحكمة في منع الشرح من هذا
 العلم جملة وجرم الله فالجواب انها مشرقه مضنية في نهاية
 الجنس وغاية اليها فلو سمحت العامة من علم ملتها وجملة دينها انها
 لها تاثير لو قفت عندها وعقدتها الهة واجبا فان القدر يافد لا يجد
 لا جد عنه فصار يعلم ذلك فضلة وصرف العثر الاعد ذلك مما يفيد السعادة
 الدائمة اولي والخير كذا في كل عصر واولد سبب فان قيل هل يربى
 الشرح اشارة الى تاثيرها فالجواب ان الشريعة قد ابدت
 ان الملكة موكلة بالارزاق والاجال ومراعاة اعمال بني آدم وهو
 نوعان عقول الافلاك الفارقة ونفوسها المنطبعة فيها وقد جاني
 الكتاب العزيز ان الرزق في السماء وقد يكون في الشرح عن القول شائرا
 فيفسد النفوس ان المدير الاول غير جسم ولا قوة جالبة في جسم ولا
 كانت انفس السماوات تعلم الا وانما هي اوابل وهيبه احرارها
 الى الثواب علمت السوا من ضروره وعلم عالمها بالحوادث وتعلم ما فوقها
 بعلم كل وتعلم اجرامها بعلم حروف كالمباشر او المشاهد للمجازي اسفلها
 انها تعلم ما يكون وكذا يعلم شرفها الوجه الذي هو اصلا والذي هو
 اصوب واقر من الخير المطلق من الارض الممكن والنسور التي
 للعلل الفارقة مباد لوجه الصور الارضية اذا كانت ممكنة ولم تكن
 هناك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك النصور ان علمها اقله واذا
 كان الامر كذلك وجب ان يحل الامر الممكن موجه الا عن سبب ارضي ولا عن

سبب

سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه الاخر لان الجرم السماوي اذا عقل
 الا وابل عقل ذلك الامر الممكن وانا عقل ذلك عقل ما هو الاول بان يكون واذا
 عقل ذلك كان اذ كان لا مانع فيه لا علم علة طبيعية او ارضية او روحية
 علة طبيعية او ارضية اما علم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون
 ذلك الشيء هو لن توضح حراره فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك
 السخنة يحدث للنسور السماوي لوجه كون الخريف كما انه يحدث في ابدن
 الناس اشياء من تصورات الناس بكون ذلك العاين وما يحدث نفسه
 في غيره واما مثال الثاني فان يكون ليس لما في علم سبب التحسين فقط
 بل وجه المبدء بالنسور السماوي والخير ووجه صدر يا بوجه المبدء
 في ذلك انفس المبدء في ذلك انفسها نفس تصور انفس السبب المبدء
 فيكون اصناف هذا الفهم احالات امور طبيعية او الهامات تنزل
 المستدعي او غيره او اختلاط من ذلك واول واحد منها او جملة مجموع
 الى الغاية ونسبة التفرع الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير الى
 استدعاء البيان وكل يفهم من فوق السماوات اعني المفارقات
 الروطانية والاول التي يعلم ذلك على الوجه الذي يلقى به ومن عنده
 بنين كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلم ذلك علمه فبسبب هذه الامور
 ما ينفع بالدعوات والقراين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور
 اخرى • **تنفيض الامام** الا وحدث في الاسلام اعل سبب
 في علمه رتبة ما يحتاج الى امر الحق في امر النبوة هل هو رتبة في هذا
 العالم ام جايه فان المتكلم قد اختلفوا في ذلك ولم يأت فرغ منهم بما
 يقع به ذو كفتي فاجاب من المعلوم ان الانسان يتفكر في
 سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انقرضت شجها تقول تدبر
 امر من غير شريك يحاونه على ضروره بان حاجاته وانه لا بد من ان يكون

الإنسان مكلف به وسطره فكون هذا مثلاً سقلاً لذكر وذالك خيراً لهذا وهذا
 خط لآخر ولا خيراً لآخر له حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم ميباً وهذا خلقهم
 أطواراً ورفع بعضهم فوق بعض رتات لتدبرهم بعضاً سخي يا كما قال تعالى
 وتم الكلام سابق له من قسمة ربه ومن رحمته ولهذا اضطروا إلى عقد المدين
 والاجتماع عاتق من كان منهم غير مخاطب في عقد مدته على شراء الحنة فقد دفع
 منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فانه على حارس عبيد الشبه من
 الناس عان كما لا يتم ومع ذلك فلا بد لاشكاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين
 فاذا كان هذا طاهر فلا بد من وجود الإنسان وبقيته من مشاركة ولا تتم
 المشاركة المعاملة كما لا بد من كد في سائر الاسباب التي تكون في ولا بد
 في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل في سائر ومعد
 ولا بد من كون هذا انساناً وال هذا المعنى وقعت الإشارة في القرن العزيم
 في قوله تعالى ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون ولكون
 ان يترك الناس واراهم في ذلك فيحلفون ويرى كل واحد منهم ما له عدلاً
 وما عليه ظلماً فالحاجة الى هذا الانسان ما ان يبقى نوع الناس وتصل
 وحوله أشد من الحاجة الى انبات اشعر على الاجفان وعلى الجاجين
 وتقعهم الانفس والافص من القدمس واشياء اخر من المناكح التي لا ضرورة
 اليها في التقابل التي ما لها السبق فيه ووجود الانسان الصلي الذي يبين
 ويجعل يمكن فلا يجوز ان يكون العناية الاول مقتضى تلك المناكح ولا يقتضي
 هذه التي هي اشياء والان يكون المبدأ الاول والملازمة جعله تعلم تلك
 ولا تعلم الضروري حصوله لتجهيد تمام الخير لا يوجد بل كيف يجوز
 ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوه ومبني على وجوه موهوم فواجب
 ان يوجد نبي وواجب ان يكون انساناً وواجب ان يكون له خصوصية
 ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرًا ليس له ولم يميز

به منهم فكون له المعجزات التي تقدم ذكرها في الجواب عن قوله تعالى الله
 الذي خلق سبع سموات هذا الانسان اذا وجد يجب ان يبين الناس
 سنناً باذن الله ووجه وانزاله الروح المقدس عليه ويكون المبدأ الاول
 فيما يستتبعه تعرفه اياه من ايمانه واحداً قادراً وانه عالم بالسر
 والعلانية ولين من حقه ان يطاع امره وانه يجب ان يكون الامر له
 الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المهاد المسعد ومن عصاه المهاد المشقى
 حتى تنلق الجمهور منه المنزل على السانعة من اسمه والملازمة بالسبح والطاعة
 ولا ينبغي له ان يتعلم بشي من معرفة الله فوق معرفتهم انه واحد في
 الاشياء له فاما ان يجدى بهم ان كلهم ان صدقوا بوجوه وهو غير
 مشار اليه في مكان ولا منقسم بالقول والافعال العالم ولا داخله ولا
 شيا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم الدين
 والافهم فيما لا يخلص عنه الا من كان الموفق الذي تشد وجوه ويندر
 كونه فانهم لا يمكنهم ان تصوروا هذه الاحوال وما يمكن الخلق ان تصوروا
 هذا التوحيد والتزبه فلا يلبثوا ان يذكروا معتزلة هذا الوجود فينصرفوا
 الى المباحث والمقاييس فينقوا في المنازعات التي تصدهم عن اعمالهم
 المرتبة وربما اوقفهم في ارا محيطة في لفة لصلح المنة مناهمه
 لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وضعب الامر اللسان
 في ضلهم فما كان يتسبر له في الكلمة الالهية ولا الشان صلح له ان ظهر
 ان علة حقيقته تكفيها العامة بل لا يجب ان يرضى في تعرض شي من ذلك
 بل يجب ان يعرفهم جلال الله وعظمته رموز واشكاله من الاشياء التي
 هي عندهم جلية عظيمة وبلغ اليهم مع هذا القدر انه لا يغير له ولا يترك
 ولا يشبهه وكذا يجب ان يقرر عندهم امر المكارم ووجه تصور كيفية
 ويسبل اليه نفوسهم ويجرب للسكان والشفادة امثالاً لما يتكلمونه

الشان

اشارة فان قيل فما معنى قول النبي عليه السلام في الخبر الذي لا يطعن
 في روايته انه يشفع للمؤمنين من امته فاجوب باب ان الشفاعة
 دعا اليه فقال عراني دعا لغير الداعي به فاصله من الشفع وهو الاتباع
 للشيء بغير واسطة وذلك انه عمل لغيرك اضيف الي عملك فشفع لك عملك به
 فهو دعا شفع به عمل المدعوله فقد قال عليه السلام للذي يني دعوة دعاها واني
 اختيات دعوت شفاعته التي هو القائمة واختلاف وقوع الشفاعة
 من جهة اختلاف مقام المشفوع لهم في اعمالهم فهذا يعلم من الآثار التي
 جات فيها متعارضة غير متداخلة فمن بعضها ان رجلا خرج من النار بالشفاعة
 وآخر يخرج من دواها بالشفاعة واخر شفع له فلا شفع الشافع حتى يوفق
 منه الحق اما من شفع له فلا يشفع فيه فحده على الله علمه ولم المشهور
 بوزن رجال من امي فوجدتهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحاب
 فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول فسيما فسيما ويسانم في النار
 الله فقال قوله وانذر عشرتك الا قربين لما نادى رسول الله عليه السلام
 فاطمة ابنته الى ان قال ان الاغني عنكم من الله شيئا وقال عليه السلام
 ان لم يستفد رجالا ومستفد مني اخرون واما اخرون بالشفاعة
 من النار فقول عليه السلام فيما اخبر به عن ربه فقال اخرون من النار كل
 من كان في قلبه حبة من الايمان وحديثنا كلهم النار الامومة السجدة
 وتاخذهم النار بقدر اعمالهم فمنهم ال ركبته ومنهم حقوبه وحديث
 ابراهيم الخليل عليه السلام يقول حرقني حرقتي واما الذين
 شفع لهم قبل الدخول والحديث الذي جاء عن انس يرفعه قال جف
 اهل النار فيكون فيهم ابر من اهل الجنة فقول الرجل منهم يا فلان
 اما تذكر رجلا سفاك شرقة ما يوم كذا وكذا فقول فلان لانت هو قال
 فقول نعم قال فشفعه فيه فشفعه وقول الرجل منهم يا فلان لرجل من اهل

الجنة اما تذكر رجلا وهب لك وضوا يوم كذا فقول نعم فقول فلان او شفع
 له فشفعه فيه وفي زبور داود عليه السلام ان ادعوا عبادي الزاهدين فاقول
 لهم عبادي اني لم ازوعكم الوسايق وانكم علي ولاني اردت ان تستوفوا
 نصيبكم موفرا فخللوا الصوف من اجبتهم في الدنيا او فسخي لكم حاجة
 اوزة عنكم عبية او اطعمكم لقمه ابتغا وجهي وطمع عرضي فخللوا بيني
 فادخلوه الجنة فوجه اعنار هذه الطبقات ان يعتبر رجلا به وزن
 ذنوبه ان يجذب في النار شهرا واخر له وزن ذنوبه ان يجذب في النار
 يوما فلما جعل هذا حظه من الشفاعة ربح حظه بما وجبت عليه من قصاص
 ذنوبه وكان وقتا ووفق في نعم الشفاعة من النار فهذا جعله الله تعالى
 لمن ياذن له فيها قبل ان يذ النار والاخر لا يخط من الشفاعة بخصاص
 ذنوبه فاذا بقي من قصاصه مقدار ما حرجه الشفاعة اذن فيه فاقرب
 ولو شفع له شافع من قبل ومما بين من السنة ان الشفاعة تقع
 للناس بقدر اعمالهم وحديث الشفاعة المشهور من يقول صل على عبدك
 عن ربه فقال اخرون من النار من وجدتم في قلبه مثقال بر من الايمان
 ثم حردلة ثم ذره فيمن اكلت في الصفقة ان الارح ايماننا اسرع خروجنا
 وان الشفاعة بحسب له حوزن ايمانهم الموحدة في قلوبهم فوقع حظه
 من الشفاعة بقدر الايمان سوا ذلك لا يتم انتهى نظر الملائكة ان الشفاعة
 الذرة فلم يدركوا اثر الايمان في القلوب بحواسهم ما دق عن الذرة
 وثبت في علم الله تعالى الحيط ما هو ارق من وزن الذرة فلم يترك
 عماه اعمالهم ما دق دون الذرة وقبله منهم واوجب حوزهم وقيل
 هذا خبر بان الآثار فيه حوزت اى ذر اذ سأل الشفاعة فقال اعني
 عما نفسي كثر السجدة فامر حين سأل ان يخرل حظه منها ان يستكثر
 من افضل الاعمال التي هي وسيلة اليها فبين ان شفاعته عليه السلام للشفاعة

الصفوف

وان كانت ظنية لم ينع اليقينية فلمقدمة فسه احوال احدها ان تكون
صادقة بلا شك ولا شبهة فالقياس الذي ينظر منها يسمى برهانيا والثاني
ان تكون مقارنة لليقين على وجه يعبر الشعور بما كان الخطا فيه ولكن
ينظر الى الاحتمال اذا تناقض الناطق فيه والقياس المنزك منه يسمى جدليا
والثالث ان يكون المقدمات ظنية ظنا غالبا ولكن يشعر الانسان بيقينه
ويشعر لتقدير الخطا فيه والقياس المنزك منه يسمى خطبيا والسراج
ما صور بصورة اليقينيات بالنسب وليس ظنيا ولا يقينيا والحاصل
منه يسمى خطبيا وسوخطبيا والخطا من هو الذي يعلم انه كاذب
ولكنه يمثل للنفس باليقين نوع بحيل والقياس الحاصل منه يسمى شعريا
وكل مقدمه ينظر منها قياس ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ولكن اخذت
على انها مقبولة مسلمة فانها لا تغدو اثنى عشر قسما الاوليات
والمحسوسات والتجربيات والمفواتر والقضايا التي للكلوا
الذهن عن حرودها الواسعة وقياساتها والوهميات والمشهورات
والمقبولات والمكائات والمشتبهات والمشهورات في الظاهر
والمظنونات والمختللات اما الخمسة الاول فتصل للاقتضية
البرهانية واما المشهورات والمقبولات والمكائات فهي مقدمات
القياس الجدل واما الاوليات واماها فلو وقعت في الجدول
كان اقل ولكن انما تستعمل في الجدول من حيث هي مسلمة بالثبوت
واما الوهميات والمشتبهات فانها مقدمات الاقتضية المغالطية
والاقبلة لها اصلا الا ان تعرف لتخبر وتتوق واما المشهورات
في الظاهر والمقبولات والمظنونات فتصل الى كون مقدمات
القياس الخيالي والفقه وكلها لا يطلب اليه النفس واما المختللات
فهي مقدمات الاقتضية الشعرية وما حاول المتكلمون والاهل الجاهلون

العلم بالباري تعالى كان طريق المتكلمين محيولة ذلك القسور والاستفرا
الذي لا يحصر طرق الدش والاثبات فوصل المتكلمون بفساد النظر الى نظير
وتشبه وذات واحده وصفات كثيرة تجملها الذات زائدة عليها وبعينهم
نقل الصفات وشبه في الافعال والباري وحده منزه عن ذلك كله مقدس
عنه واما المجاهدة فانها نواقد وصلوا الى قوة في النفس والتجمل
فهانهم قوة العقل بقله الممارسة للعلوم البرهانية وغلبت عليهم قوة
الخيال فغفروا عن المقارفات بعبارته الجسمانيات وبعضهم لاح له شرف
النفس وبرأتها عن علائق الماد وتدبيرها اجسامهم واعتقدوا الروحية
بانفسهم بعضهم قال انما نحن وبعضهم قال سحاني سحاني ما اعظم شأن
وبعضهم قال حكمه الخبر ليقع الفرق والباري تعالى ليس يحدث كالفن
والاجم كما يقع في الخيال وذكر عورتا في التصرف للثمة المعبر بالجدل
وما اعطى قوم من قوة الخيال والنفس اخبرهم انهم وصلوا وعملوا
وخاطبوا وخطبوا وكرد ذلك لا يخلوا من نقص اخبر عليه العلم ان البارئ
لا يخلق به نقصان ولا تمثيل وان لا يدرك مثل هذه الا باطل بل بما اخبره
الصادق انه ليس مثله شيء وان لم يكن له كفوا احد ولا يحزن حرم
عائز وصل اليه كلامنا هذا ان يقشبه الامن ينصف ونفهم ويكون به
ضيقا فقد قال عليه السلام قد نزل الناس بما علمون ان يكون ابن البشر عليه
ورسوله وقال عليه السلام ان الله تعالى علما كهيئة المنون اذا نزل العارفين
به لم ينزل الا اهل العز بانه والله اسأله ان يلقنا اهل السحابة و
اوفاها واسئله ان يلقنا اهل الجنة وطفه وصنعه انه جواد منعم
لا بد عنك واليكم والحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على
محمد وآله الطيبين الطاهرين



رسالة في العلم اللدني من تصانيف
العز التي رضي بسعته

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ نبي ورسول
أحمد الله الذي زين قلوب خواص عبده بنور الولاية وربارواح
المؤمنين العارفين بحسن العناية وفي باب التوحيد على العلماء
مفتاح الكفاية وأصل عايد المرسلين صاحب الدعوة والعبادة
وسيد الشايع والراية ودليل الأمة إلى الهداية والسلام على آله
وأصحابه سكان جرد الجاهلية أعلم أعانك الله إن واحد من
أصدقائنا جل عن بعض العلماء أنه أنك العلم الغيبي اللدني الذي
تعتمد عليه المصنوفة وتتمى أهل الطريقة إليه ويقولون أن العلم
اللدني أقوم وأجل من العلوم المكتسبة المحصلة بالتعلم وجعل
أن ذكر المدعي يقول بأن لا قدر تصور علم الصوفية ولا ظن أن
أحد في العالم تكلم بالعلم الحقيقي من قبله ورويته من غير تعلم وسب
فقلت كأنه ما أطلع على طرق التخصيل وما اهتدى إلى أمر النفس
الإنسانية وصفها وكيفية قبولها لآثار الغيب وعلم المحكوث
فقال صدق نعم أن ذكر الرجل يقول بأن العلم هو الفقه وتفسير
القرآن والكلام حسب وليس وراءها علم وهذه العلوم لا تحصل إلا
بالتعلم والفقه فقلت نعم وكيف يعلم علم التفسير فإن القرآن
هو البحر المحيط المشتمل على جميع الأشياء فليس جميع معانيه وحقيقته
تفسر من كثرة هذه التضائيق من العوام بل التفسير غير ما يعلم
ذاكر المدعي فقال صدق وذلك الرجل لا يعلم إلا هذه التفاسير المروية
المنسوبة إلى العشرة والتقليد والماوردي وغيرهم فقلت
لقد غدا عن منبع الحقيقة فإن الشك في جميع شياخ التفسير كلمات

المفسر

المختصر شبه المحقق وبكر الكلمات غير مذكورة في سائر التفاسير وذلك
الرجل الذي لا يعد العلم إلا الفقه والكلام وهذا التفسير القامى كأنه
ما علم اقتسام العلوم وتفاصيلها ومراتبها وظواهرها وبواطنها وحقائقها
وقد حرت العالة بأن الجاهل شئ ينكر ذلك الشئ وذكر المدعي ما ذاق
طعم شراب الحقيقة وما أطلع على العلم اللدني فكيف يُقر بذلك ولا يرضى
بأقراره تقليد أو تخميناً ما يعرف فقال ذكر الصدق الشفيق ما يريد أن
تذكر طرقاً من مراتب العلوم ويخبر بهذا العلم اللدني الذي أنت يدعيه
بنفسك وتبرعاً اثباته فقلت إن هذا المطلوب سيأته غير جد
ولكني أشرح مقدماً بحسب اقتضا حال وموافقة وقتي وما ينبغي
مخاطبة وما يريد تطويع الكلام فإن خبر الكلام ما قل ودل فثبت
الله التوفيق والاستعانة وذكر كثر مطلوب صدق الفاضل الطالب
السبب في هذه الفصول فصل أعلم أعانك الله لن العلم
هو تصور النفس الناطقة المطهنة صافي الأشياء وصورها المحررة
عن المواد باعياتها وكيفياتها وتغلباتها وجواهرها وذواتها إن كانت
مفرقة ولن كانت مركبة والعالم هو المحيط المدرس المتصور والمعلوم
هو ذات ذلك الشئ الذي ينتقش علمه في النفس وشرف العلم يكون
على قدر شرف المعلوم ورتبة العالم يكون بحسب رتبة العلم ولا شك
لأن أفضل المعلومات وأعلاها وأشرها وأجلها هو الله الصانع
المبدع الحق الواحد فاعلم هو علم التوحيد أفضل العلوم وأجلها وأكملها
وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال عليه السلام
طلب العلم فرضة على كل مسلم وأمر بالسفر في طلب العلم فقال عليه السلام
اطلبوا العلم ولو بالصين وأشارته إلى الصين لا إلى بلاد أخرى من معنى
ما استأذره في هذه الرسالة وعالم هذا العلم أفضل العلماء والكرام

وهذا السبب خصهم الله بالذكر في أجل المراتب فقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم فعلم علم التوحيد بالطلاق مع الانبياء وبعضهم الصالحين وبعضهم متابعيهم الذين هم ورثة الانبياء وهذا العلم ولن كان شريفا في نفسه كما ملأ الله الاسحق سائر برانه لا يحصل الا بمقدار كثره وتلك المقدمات لا تتعلم الا عن علوم شتى مثل علم السموات والافلاك وعلم جميع المصنوعات وتولد عن علم التوحيد علوم اخر كما سندكر اقسامها في موضعه فما علم ان العلم شريف بذاته من غير ان جهة المعلوم حتى لن علم البحر شريف بذاته وان كان العلم باطلا وذلك لان العلم ضد الجهل والجهل من لوازم الظلمة والظلمة من خيز السكون والسكون قريب الى العدم وقبح الباطل والاضلاله ايضا في هذا القسم فاذا اجهل حله علم العدم والعلم حكمه حكم الوجود والوجود خبر من العدم والهداية والخير والحركة والقور كلها في سلك الوجود واذا كان الوجود اول من العدم فالعلم اشر من الجهل فان اجهل مثل العمى والظلمة والعلم مثل البصر والنور ولا يستوي الا عن البصر ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الجور وصرح البار نعال هذه الاشارات فقال قل هل يصنعون الذين علمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب واذا كان العلم خيرا من الجهل والجهل من لوازم الجسم والعلم من صفات الروح والعلم اقسام كثيرة بحسبها في فصل اخر وللعالج في طلب العلم طرق عدة نذكرها في فصل عايد ولان لا يتبين عليه بعد معرفة فضل العلم لا معرفة الروح الذي هو نوع العلوم ومقرها ومحلها ومجملها وذكر ان الجسم ليس بكل العلم لان الاجسام متناهية ولا تنوع كثرة العلوم بل لا يحتمل الا النقوش والرقوم والنفس قابلة لجميع العلوم من غير عمانية ومن اجمعه وملا زوايا وخلل وحين يتكلم في شرح الروح غيا سبيل الاختصار **فصل** اعلم ايذ ان الله ان الله نعال

منية

ل

خلق الانسان من شينين مختلفين احدهما الجسم المظلم والكشف الداخلي تحت الكون والفساد المركب المولف التزاني الذي لا يتبع امره الا بغية والآخر هو النفس الجوهر الفريد المنير المدرك القابل للمحرك المتم للامارات والاجسام والله نعال ركب الجسد من اجزا الغذاء ورياء باجرا الدما وتمدد قاعدته وسوق اركانها وعين اطرافه وظهر جوهر النفس من مرة الواحد الكامل المكل المفيد ولا اعني النفس القوة الطالبة للغذاء والقوة المحركة للشهوة والغضب ولا القوة الساكنة في القلب المولدة للحياة المنعقدة للحركة من القلب الى جميع الاعضاء فان هذه القوة تسمى روحا حيوانيا والروح المحركة والشهوة والغضب من جنده وتلك القوة الطالبة للغذاء الساكنة في الكبد بالترفة في الغذاء يقال لها روحا طبعيا والغضب والدفع والجذب من صفاتها والقوة المصورة والمولدة والنامية وباقي القوى المنصوفة لها خدام الجسد والجسد خاد الروح الحيوان لانه يقبل القوي عن الروح ويعمل بحسب تحريكه وانما اعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من شأنه الا الذكر والتخفظ والتفكر والتخبر والروية ونقل جميع العلوم والامور عن قول الصور المجردة المعزاة عن المواد وهذا الجوهر رئيس الارواح وامير القوى والكل كرمونه ويمثلون امره والنفس الناطقة اعني هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص فالجسم يسمى بهذا الجوهر النفس الناطقة والفرد يسمى بالنفس المطمئنة والروح الامرن والمنصوفة تارة تسمى الروح وتارة تسمى القلب والكل في الاسامي فاما المحي واحد لا خلا فيه فالقلب والروح عندنا والمطمئنة كلها اسماء النفس الناطقة فالنفس الناطقة هو الجوهر الجسيم العلامة العقالة المدركة وحيث نقول الروح المطلق او القلب انما نعني به هذا الجوهر والمنصوفة سمون الروح الحيوان نفسا والشرع ورو بذلك

فقال اعدا عدوك نفسك التي بين خبيك وما اطلق الشارح اسم النفس بل
 الكها بالاضافة فقال التي بين خبيك وانما اشار بهذه اللفظة الى القوة
 الشهوانية والخصيية فانها بين جان من القلب الواقف من الخبيث فاذا
 عرفت فرق الاسامي فاعلم ان القائلين بعبود عن هذا الجوهر النفس
 تعبارات مختلفة يرون فيها راءات متفاوته فاعلموا بالمعروفون
 يعلم الجدل يبدون النفس جسيما ويقولون انه جسيم لطيف بازا هذا الجسم
 المكشف ولا يرون من الروح والجسد الا اللطافة والكثافة وبعضهم يرون
 الروح عرضا والطبا بعضهم يميل الى هذا القول وبعضهم يرون الامر روحا
 وكلهم وقعوا بفسور نظريهم على تخيلهم وما طلبوا العلم الثالث واعلم
 انما نذكر انه ان القسمة ثلاث الجسم والعرض والجوهر الفهم فالروح
 الحيوان جسيم لطيف كانه سر له مشغل موضوع في راحة القلب اعني
 ذلك الشكل الصوري المتعلق في الصدر والحياة ضوء السراج والدم
 دهنه والجسم الحركة توره والشهوة حرارته والغضب دخانه والقوة
 الطالبة للغذا الواقعة في اليد خادمه وجارسه ومسهله ووكيله
 وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات لانه مشترك بين الهائم والاعلم
 وسائر الجيولن والاشنان وهو جسم وانارة اعراض وهذا الروح لا
 ينسحق الى العلم ولا يقال له العقل ولا يعرف طريق المصنوع ولا الحق
 الصالح وانما هو خادم اسير تحت تحت البدن لو زيد دهن سطر من النقصان
 يطفئ ذلك السراج كحرارة الزبانه ولو نغمد الدهن سطر من النقصان
 وانطفأوه سبب موت البدن وليس خطا البار ولا الخلف الشارح
 على هذا الروح لان الهائم وسائر الحيوانات غير مكلف ولا مخاطب
 باحكام الشرع والاشنان انما مكلف ويكلم لاجل معنى اخر وجدته
 رايا خاصا وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح المطينة وهذا

هذا هو الروح الحيوان الذي هو جسيم لطيف كانه سر له مشغل موضوع في راحة القلب اعني ذلك الشكل الصوري المتعلق في الصدر والحياة ضوء السراج والدم دهنه والجسم الحركة توره والشهوة حرارته والغضب دخانه والقوة الطالبة للغذا الواقعة في اليد خادمه وجارسه ومسهله ووكيله وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات لانه مشترك بين الهائم والاعلم وسائر الجيولن والاشنان وهو جسم وانارة اعراض وهذا الروح لا ينسحق الى العلم ولا يقال له العقل ولا يعرف طريق المصنوع ولا الحق الصالح وانما هو خادم اسير تحت تحت البدن لو زيد دهن سطر من النقصان يطفئ ذلك السراج كحرارة الزبانه ولو نغمد الدهن سطر من النقصان وانطفأوه سبب موت البدن وليس خطا البار ولا الخلف الشارح على هذا الروح لان الهائم وسائر الحيوانات غير مكلف ولا مخاطب باحكام الشرع والاشنان انما مكلف ويكلم لاجل معنى اخر وجدته رايا خاصا وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح المطينة وهذا

الروح

الروح ليس بجسم ولا عرض لانه من امر الله تعالى كما قال عز وجل قال الروح
 من امر ربي وقال يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك وامر ابائك فقال
 ليس بجسم ولا عرض بل هو قوة الهية مثل العقل الاول واللب والقد
 وهو الجوهر المفضل المفارقة عن المواد بل هو صورة مجردة معقولة غير
 محسوسة والعلب ليس من قبيل تلك الجواهر والاعقل الفاسد والاضمحل
 والاموت واليقي بل يفارق البدن وينظر العمل الى البدن في سمع الفهم
 كما ورن به الشرع وقد صرح في العلوم الحكيمة بالبراهين القاطعة والادليل
 الواضحة الساطعة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر
 ثابت دائم غير فاسد وبخس يستغني عن تزيين البرهان وتعدد الدلائل
 لانها مفروعة مدكورة فمن اراد تصحيحها فليرجع الى الكتب اللاتمة فليدرك
 الفهم فاما في طريقتنا لا باهي بالبرهان بل نقول على العيان ونعتمد على
 روية اليمان ولما اضاف الله تعالى الروح الى امر تارة والى عزته فقال
 تعالى ونفخ فيه من روحى وقال تعالى نفخنا فيها من روحنا والله تعالى ابل
 من ان يضيف الى نفسه جسم او عرضا حسنتها وتغيرتها وسرعة زوالها
 وفسادها والشارح عليه السلام قال خلق الله الارواح قبل الاجساد بالالف علم
 وقال عليه السلام الارواح جنود مجندة وقال عليه السلام ارواح الشهداء بعد
 الموت اجوار مطور خضر والعرض لا يبقى بعد فناء الجوهر لانه
 لا يقوم بذاته والجسم يقبل التحلل لانه قبل التركيب من الماء والصورة
 كما هو مذكور في الكتب فلما وجدنا هذه الايات والاخبار والبراهين
 العقلية علمنا ان الروح جوهر فريد كامل حتى بذلته بغيره من صلح
 البدن وفساد وروح الطبع والحيوان وجميع القوى البدنية
 كلها من جنوه وان هذا الجوهر يقبل صورة المعلومات في خلق
 الموجودات من غير الاشتغال باعيانها واشتغالها فان النفس فائدة

هذا هو الروح الحيوان الذي هو جسيم لطيف كانه سر له مشغل موضوع في راحة القلب اعني ذلك الشكل الصوري المتعلق في الصدر والحياة ضوء السراج والدم دهنه والجسم الحركة توره والشهوة حرارته والغضب دخانه والقوة الطالبة للغذا الواقعة في اليد خادمه وجارسه ومسهله ووكيله وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات لانه مشترك بين الهائم والاعلم وسائر الجيولن والاشنان وهو جسم وانارة اعراض وهذا الروح لا ينسحق الى العلم ولا يقال له العقل ولا يعرف طريق المصنوع ولا الحق الصالح وانما هو خادم اسير تحت تحت البدن لو زيد دهن سطر من النقصان يطفئ ذلك السراج كحرارة الزبانه ولو نغمد الدهن سطر من النقصان وانطفأوه سبب موت البدن وليس خطا البار ولا الخلف الشارح على هذا الروح لان الهائم وسائر الحيوانات غير مكلف ولا مخاطب باحكام الشرع والاشنان انما مكلف ويكلم لاجل معنى اخر وجدته رايا خاصا وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح المطينة وهذا

عاين تعلم حقيقة الانسان من غير ان ترى انسانا كما انها علمت الملايكه والشياطين
 وما احتاجت الى روية اشخاصها اذ انما لها حواس اكثر الناس وقال بعض
 قوم من المنصور ان القلب عينا كما للجسد فخر للظواهر بالعين الظاهرة
 ورس الخفا في عين القلب وقار رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد
 الا وقلبه عيان وما عباد يدرك بها الغيب فاذا اراد الله بعبد خيرا
 فتح عينه قلبه ليرى ما هو غايته عن بصره وهذا الروح لا يموت بموت البدن
 لان الله تعالى يدعوه الى ابيه فيقول ارجع الي بكروا نمانا فارق وعرض
 عن البدن من اعراضه تتعطل احوال النفس الحيوانية والطبيعية فيسكن
 المحرك فقال لذلك السكون موتا واهل الطريقة اغنى الصوفية بمقدون
 عاين الروح والقلب اكثر اعتمادا على الشخص واذا كان الروح من امر البارئ
 فيكون في البدن كالغريب ويكون في جهة الى اصله ومرجعه وانما يقبل
 عاين البدن رعاية لصالح البدن لا ضرورة ذاته واذا كان وجهه الى
 اصله فينال الفوائد من جانب الاصل اكثر مما ينال من جهة الشخص اذا قهر
 ولم يدنس ادناس الطبيعة واذا علمت ان الروح جوهر فخر وعلمت ان
 الجسم لا بد له من المكان والعرض البقي الا ما جوهر فاعلم ان الجوهر لا يملأ
 في محل ولا يسكن في مكان وليس البدن مكان الروح ولا محل القلب بل
 البدن آلة للروح واداة القلب ومركز النفس الروح بذاته غير متصل
 باجزاء البدن ولا منفصل عنه بل هو مقبل عاين البدن مقبلة مفيض
 عليه واول ما يظهر من نور عاين الدماغ لان الدماغ منظره الخا ص فاخذ من
 مقدمه خادما للدماغ ومن اوسطه وزير او مدبر ومن اخره خزانة
 وخازنا وحافظ ومن جميع الاعضاء رجا لا وركبا ومن الروح الحيوان
 خادما ومن الطبيعي وكذا ومن البدن رجا وكذا ومن الدنيا ميدان ومن
 الحياة بضاعة وما لا دمن الحركة تجارة ومن العلم رجا ومن الاخر رجا

والمعنى

ومقصدا ومن الشرح طريقه ومنها ومن النفس الامارة حارسا ونقيا ومن
 اللوامه مبنها ورفقا ومن الحواس حواسيسا واعوانا ومن الدن فرعا
 ومن الغفل استاذ ومن الحي تلميذا والرب من وراء ذلك كله بالمصادف النفس
 هذه الصفة مع هذه الالة اقبلت عاين هذا الشخص الكيف وما انظمت به
 بذاتها بل ترتيبه بالافان ووجهها الى بارئها وامر بارئها بالاستفان الى
 وقت مسمى واجل معلوم والروح الاشعل في هذه هذه السفر لا يطلب
 العلم ان العلم يكون جليتها في دار الاخر وعلم ان لما والنبون زينة
 الجوه الدنياء والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا ملما فكما
 ان العين مشغولة بروية الصانع والاذن يواظب عاين استماع الاصوات
 واللسان يكثر في الاقوال والروح الحيوان يتردد للذات الشهوانية
 والغضبية والروح الطبيعي الى الكل والشرب فالروح الطبيعية اغنى
 القلب لا يريد العلم ولا يرضى الا بالعلم بل يعلم وتعلم طول عمره ويحلم العلم
 جميع ايامه الى وقت مفارقة ولو قبل عاين امر اخر دون العلم فانما يقبل
 لمصلحة البدن المراد ذاته ومحبة اصله واذا علمت احوال الروح ودوام
 بقاها وعشقه للعلم وشغفه بالعلم في علمك ان تعلم اصناف العلوم
 فانها كثيرة ونحن نجيبها بالاخصار قال الله تعالى ان ذلك لذكر لمن
 كان له قلب او لم يسمع وهو شهيد فاصل اعلم اعانك الله لن العلم
 عاين اثنين احدهما شرعي والاخر عقلي واكثر العلوم العقلية شرعية عند
 عند عاينها واكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها ومن لم يجعل الله
 له نورا فاما من نور قامت القسم الاول وهو العلم الشرعي ينقسم الى
 نوعين احدهما في الاصول وهو علم التوحيد وهذا العلم شرط في ذات
 الله ~~وغيره~~ وصفاته الفعليه وصفاته الذاتية المقدرة
 بالاصنام عاين الوجه المذكور وسطر ايضا في احوال الانبياء والائمة من بعدهم

في

والصيانة ونظم في احوال الموت والحياء وفي احوال القامة والبعث والجسر
والجساب ~~في احوال الدنيا والآخرة~~ فاهل النظر في هذا العلم يمثلون اولابايات
القرآن ثم باخبار الرسول عليه السلام ثم بدلائل العقلية والبراهين القياسية وخذوا
مقدمات القياس الجدلي والحدادي ولواحقها من اصحاب المنطق الفلسفي
ووضعوا اكثر الالفاظ في غير موضعها ويدعون في عباراتهم الجوهر والعرض
والدليل والنظر والاستدلال والحجة وتختلف معنى كل لفظة من هذه الالفاظ
عند كل قوم حتى ان الجاهل يعنون بالجوهر شيئا والصوفي يعنون بخيال آخر
والمتكلمون شيئا آخر وعلم هذا المثال وليس المراد في هذه الرسالة تحقيق
الالفاظ على حسب اراء القوم فلا شرع فيها وهو القوم المخصوصون
بالكلام في الاصول وعلم التوحيد فهم المتكلمون فان اسم الكلام يقع على
علم التوحيد ومن علم الاصول التفسير فان القرآن من اعظم الاشياء واشهرها
واجلها واغربها وفيه من المشكلات الكثيرة ما لا يحيط بها كل عقل الا من
اعطاه الله فهما في كتابه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من امر من ابائ
القرن الا وله اظهر بطن ولنبظه بطن الى سبعة ابطن وفي رواية اخرى
الى تسعة ابطن وقال عليه السلام لكل حرف من حروف القرآن حروف ولكل
حرف مطلع والله تعالى اخبر القارئ عن جميع العلوم وجل الموجودات
وصفها وصغيرها وكبرها ومحبوسها ومعقولها والى هذا اشار تعالى حيث
قال ولا تطعوا الا ايا بس الا في كتاب مبين وقال تعالى ليدروا اياته
وليتذكروا والابواب واذ كان امر القارئ اعظم الامور فان مبشر
اذ حقته وان عالم اخرج عن عهده نعم كل واحد من المفسرين شرح في
شرحه بمقدار ما فهمه وخاض في بيان ما يحجب قوه عقله وقدر كنهه علمه
فكلهم قالوا وبالحقيقة ما قالوا وعلم القارئ يدل على علم الاصول والفروع
والشرع والفعل ويجب على المفسران ينظر في القرآن من وجه اللغة

ومن وجه الاستعاره ومن وجه تركيب اللفظ ومن وجه مراد النظم ومن وجه
عالم العرب ومن وجه امور الجمال ومن وجه كلام المتصوفة حتى يقرب
تفسيره الى التحقيق ولو اقتصر على وجه واحد واقتنع في البيان بغير واحد
الاخرج عن عملة البيان وتوجه عليه حجة الايمان واقامه البرهان ومن
علوم الاصول ايضا علم الاخبار فان النبي عليه السلام كان اخص العرب والعجم وكان
معلما موجبا اليه من الله تعالى وكان عقله محيط بجميع العلوم والسفليات
مكمل كليم من كلماته بل كل لفظة من الفاظه وجد كنهها بحار الاسرار وكثير
الرموز فعلم اخباره ومعرفته احادته امر عظيم وخطب جليل كبر لا تقدر كل
اجدان يحيط بعلم الكلام والنهي الا من يمد نفسه عنها بعمق الشرح وبريل
الاعوجاج عن قلبه تتقوم شرح النبي عليه السلام الذي يجدونه معلقا عند
في التوراة والابجيل والقرآن ومن اراد ان يتكلم في تفسير الكتاب وتاويل
اخبار النبي عليه السلام ويصيب كلامه فيج عليه اولا تحصيل علم اللغة
والبحر في النحو والرسوخ في ميدان الاعراب والنسب في اصناف التفسير
فان علم اللغة سليم ومرفاه الى جميع العلوم ومن لا يعلم اللغة فلا سبيل
الى تحصيل العلوم فان من اراد ان يصعد سطحها يجب عليه تمهيد المرافاة اولا
ثم بعد ذلك صعود فان علم اللغة وسيلة عظيمة ومرفاه كثيرة لا تستغني
طالب العلم عن احكام اللغة فعلم اللغة اصل الاصول واول علم معرفة الادوات
ومن منزلة الكلمات المفردة وبعد ذلك معرفة الاسماء المفردة وبعد
الافعال مثل الثلاث والرابع والخامس وغيرها ويجب على اللغوي ان
ينظر في اشعار العرب واواها وانقتها اشعار الجاهلية فان بها تلغ
الحاطر وتلوح النفس ومع الشعر والادوات والاسماء والتعريف
يح تحصيل النحو فان علم النحو لعلم اللغة بمنزلة المنزلة للذهب والفضة
لعلم الحكم والعروض الشعر والذراع للانوار والمكيال للحبوب وكل

الاسم

شيء لا يوزن بميزانه لا يبين فيه حقيقته الزمان والنقصان فعلم اللغة سبيل
 الى علم التفسير والمأثور وعلم القرن والأخبار دليل الى علم التوحيد وعلم التوحيد
 هو الأصل المهم الذي لا يتجلى نفوس العباد اليه والتخلص من خوف المعاد
 اليه فهذا يحصل علم الأصول والنسوع الثاني من العلم الشرعي هو
 علم الفروع وذلك ان العلم اما ان يكون علميا واما ان يكون عمليا وعلم الأصول
 هو العلمي وعلم الفروع هو العملي وهذا العلم العلي شتمل على علم حقوق
 او لها حق الله تعالى وهو اركان العبادات مثل الطهارة والصلاة والزكاة
 والحج والجهاد والادكار والإيجاد والمجاعات وزوايد هاتر النوافل والفرائض
 وشأنها حق العباد وهو ابواب العبادات وتجرب في وجهين احدهما
 المعاملة مثل البيع والشركة والهبة والقروض والدين والقصاص
 وجميع ابواب الديات والوجه الثاني في المعاقلة مثل الملاك والطلاق
 والعنق والرق والفرائض ولواحقها وطلق اسم الفقه على هذين الحقتين
 وعلم الفقه علم شريف مفيد عام ضروري لا يستغنى الناس عن علم الفقه
 لعموم الضرورة اليه وشأنها حق النفس وهو علم الاخلاق والادب
 اما مذمومة وكبد فيها وقلها واما مجولة وكبد تجسسها وتكلمه النفس
 بها والاخلاق المذمومة والاوصاف المحزنة معينه مشهورة في كتاب
 الله تعالى واخبار الرسول من خلق بواجبة منها دخل الجنة واما
 القسم الثاني من العلم هو القسم العقل وهو علم يغفل مشكرك في حفظ
 والصواب وهو موضوع في ثلثة مراتب المرتبة الاولى وعلم المراتب
 علم المنطق والرياضي فاما الرياضي فينظر في العدد والهيئة اعني علم الاعداد
 والرخم والهندسة وعلم المقادير والاشكال واقاليم الارض وما يتصل
 بها ويتصل بها علم النجوم والاحكام الموالد والعلوم وكذلك علم الموسيقى
 ونسب الاوتار واما المنطق فينظر من طريق الكد والرسم في الاشياء التي

كذا

تدرك بالصور ونظر من طريق القياس والبرهان في العلوم التي يقال بالتدقيق
 ويور علم المنطق على هذه القاعلة وينتد بالمفردات ثم بالمرديات ثم بالافعال
 ثم بالقياس ثم باقسام القياس ثم طلب البرهان وهو نهاية علم المنطق والمرتبة
 الثانية وعلم اوسطها علم الطبيعي وصاحبه ينظر في الجسم المطلق واما ركان
 عالم الدنيا وفي الجواهر والاعراض وفي الحركة والسكون وفي احوال السموات
 والاشياء الفعلية والانفعالية وينتول من هذا العلم النظر في احوال مراتب
 الموجدات واقسام النفوس والازمنة وجميع الجواس وكيف ادراكها
 لمجوساتها ثم يود النظر الى علم الطب وهو علم الادب والاعلا والادوية
 والمعالجات وما يتعلق به من فروع علم الاثار العلوية وعلم المعادن
 ومعرفة خواص الاشياء وتنهي الى علم صنعة الكيمياء وهو معالجة الاجسام
 المرضية في اجواف المعادن والمرتبة الثالثة وعلم العلياء وهو النظر
 في علم الوجود ثم تقسيمه الى الواسع والممكن ثم النظر في الصلابة وذاته وجميع
 صفاته وافعاله وامره وحكمه وقضايه وتزنيب ظهور الموجدات عنه
 ثم النظر في علم المعلومات والجواهر المفردة والعقول المفارقة والنفوس
 الكاملة ثم النظر في احوال الملائكة والاشياطين وتنهي الى علم البنوات
 والامر المعجرات واهوال الكرامات والنظر في احوال النفوس المقدسة وحال
 النور والبقطة ومقامات الرويا ومن فروع العلوم الطلسمات والتاريخيات
 وما يتعلق بها وهذه العلوم تفصيل واعراض ومراتب وجميعها الى
 تدرج ورفق وبيان جلي برهان يهي وليكن الاقتصار اول واعلم ان
 العقل مغر بذاته والعلم الشرعي مغر بذاته وينتول منها علم مركب
 يوجد فيه جميع احوال العلمين المفردين وذلك العلم المركب علم الصوفية
 وطريقه احوالهم وان لطا يقفنا اعني المتصوفة علم خاص وطريقة
 واضحة مجموعة من العلمين وعلمهم شتمل على الحال والوقت والسماع

والوجد والشوق والسكر والحبو والمحو والفقر والغنى والولاية والارادة
والشيخ والمريد وما يتعلق باحوالهم مع الزوائد والاصناف والمقامات ونحن
نتكلم في هذه العلوم الثلاثة في كتاب خاص لويريد الله ونحن علينا بالتوفيق
والان ليس قصدنا التعديل للعلوم واصنافها في هذه الرسالة وقد جهرتها
وعدها على طريق الاختصار لا بماز ومن اراد الزيادة وشرح هذه العلوم
فليرجع الى مطالعة الكتب ولما انتهى الكلام في بيان تعدد اصناف العلوم
وتعلم انت نقبنا ان كل فن من هذه الفنون وكل علم من هذه العلوم مستند
على شرايط لا يتنقش في نفوس طالبيها وبعد تقدير العلوم يجب عليك ان
تعرف كيفية طرق التحصيل فان تحصيل العلم طرق معينة نحن فصلها ونشرحها
فصل اعلم اعلم الله تعالى ان العلم الانساني يحصل من طريقين
احدهما التعلم الانساني والثاني التعلم الرباني اما الطريق الاول وهو
العلم الانساني طريق معهود ومسلك محسوس بقرينه جميع العقلاء وهذا
التعلم يكون علما وجهين احدهما من خارج وهو التحصيل بالتعليم والاخر من
من داخل وهو الاشتغال بالتفكير والتفكير الباطن منزلة التعلم في الظاهر
فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الحروف والتفكير استفادة الروح من
النفوس الكلى والنفوس الكلى ارشد تاثيرا واخفى تعلما من جميع العلماء والعقلاء
والعلوم مركوزة في اصل النفوس بالقوة كالبذر في الارض والجوهر في
قعر البحر او في قلب المعدن والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء الذي هو
فيه بالقوة الى الفعل والتعلم هو اخرج من القوة الى الفعل ونفس
المتعلم يشبه نفس العالم وشقرب اليه بتشبيهه فالعالم بالافاق
كالزارع والمتعلم بالاستفاد كالارض والعلم الذي بالقوة كالبذر
والذي بالفعل كالنبات واذا كمل نفس المتعلم كونه كالشجر المثمر
او كالجوهر الطاهر فاذا غلبت قوى البدنيه على النفس يحتاج المتعلم

ان زيادة التعلم في طول المدة وتجلد المستفاد والتعب وطول المدة واذا غلب
نور القلب على اوصاف الجسد استغنى الطالب بقليل الفكر عن كثرة التعلم
فان النفس القابل كحد الفوائد العلمية تفكر ساعة ما لا يجد نفس الجاهل تتعلم
سنة فاذا بعض الناس يحصلون العلوم بالتعلم وبعضهم بالفكر والتعلم
يحتاج الى الفكر فان الانسان لا يقدر ان يتعلم جميع الاشياء من الحروف والآيات
وجميع العادات بل يتعلم شيئا ويستخرج بالتفكير عن المعلوم شيئا والعلوم
الطريقة والصناعات العملية استخرجها نفوس الحكماء بصفاء ذهنهم وقوة
فكرهم ووجه جدسهم من غير زيادة تعلم وتحصيل ولولا ان يستخرج النفس
بالتفكير شيئا عن معلومها الاول لاطال الامر على الناس ولم تنزل ظلمة الجهل
عن القلوب لان النفس لا تقدر ان تعلم جميع مبادئ الحروف والعلوم بالتعلم
بل بعضها يتعلم بالتحصيل وبعضها يتعلم بالبصر كما ترى عندك الناس في تقدير
الامور المستعينة وبعضها يستخرج عن ضميره صفا فله وعلم هذا جزعنا
العلماء وتمهدت قواعد العلوم حتى لنا المهندس لا يتعلم جميع ما يحتاج اليه
في طول عمر بل يتعلم كلمات علمه وموضوعاته ثم بعد ذلك يستخرج ونفيس
وكذلك الطبيب لا يقدر ان يتعلم حروف ايدوا الاشخاص وادويةهم
بل يتفكر في معلوماته الكلية ويعالج كل شخص بحسب حاجته وكذلك
الشيخ يتعلم كلمات النجوم ثم يتفكر في حكم الاحكام المختلفة وكذلك الفقيه
والاديب واللاهوت في بدائع الصناعات فواجب وجه الاله الضرر وهو العزم
بتفكيره واخر استخرج من تلك الاله الاخرى وكذلك جميع الصناعات البدنيه
والنفسانية او ايلها يحصله بالتعلم والباقي مستخرج من الفكر واذا انفتحت
باب الفكر على النفس وعلم النفس كيفية طرق التفكير وكيفية الروح ما حصل
الاطوار بشرح قلبه وفتح بصيرته فخرج ما في نفسه بالقوة الى الفعل
من غير زيادة طلب وطول تعب **الطريق الثاني** هو التعلم الرباني

وذلك على وجهين الوجه الاول القا الوحي وهو ان النفس اذا ملكت ذاتها
 وزال عنها دنس الطبيعة ودرن الجرس والامل وينفصل نظرها عن شهوات
 الدنيا وينقطع فيها عن الاماني الفانية ويقبل وجهها على بارها وحشيتها
 وتتمسك بحجب مبدعها وتعتمد على افادته وفيض نوره واسمها فعال بحسن
 عنانته يقبل على تلك النفس اقبالا كلييا وينظر اليها نظرا الهيائيا فيجد من تلك
 النفس لوجها ومن النفس الكمال قلمي وينقش فيها جميع علومه وحبر العقل
 الكمال كالعلم والنفس القدسي كما تتعلم فيحصل جميع العلوم لتلك النفس
 وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر ومصدق هذا قول الله تعالى
 لنبيه وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما تعلم الانبياء اشرو
 مرتبة من جميع علوم الخلق لا يحصوله غير الله تعالى بلا واسطة
 ووسيلة وبيان هذه الكلمة بوحدة حقيقة انه عليه السلام والملائكة فانهم
 تعلموا طول عمرهم وحصلوا فنون الطرق كثير العلوم حتى صاروا اعلم
 المخلوقات واعرف الموجودات وانه لما جاء ما كان عالما الله ما تعلم
 ولا راس معلما ففازت الملائكة عليه وشجروا وتكبروا وقالوا نحن
 نبي محمد ونقدس لك ونعلم حقائق الاشياء فخرج الله عليه السلام الى باب
 خالقه وقطع جوهه نفسه وذبل قلبه عن جملة المكنونات واقبل
 بالاستعانة على الرب تعالى فعلم الله تعالى انه عليه السلام الاسما كلها ثم عرض
 على الملائكة فقال انبيون باسمي هو لا ان كنتم صادقين فصغر جالهم
 عند الله وقدر علمهم وانهم سفيهة جبروتهم تغرقوا في بحر العجز وقالوا
 لا علم لنا الا ما علمنا فقال تعالى يا ائمة انبييهم باسمي فانبأهم انه عن مكنونات
 العلم ومستتراته الامر عند العقلاء ان العلم الغيبي المنقول عن الوحي
 اقوى واكمل من العلوم المكتسبة وصار علم الوحي ارض الانبياء وحق
 الرسل حتى اعلق الله بآب الوحي في عهد سيدنا محمد عليه السلام فكان رسول الله

صلى الله عليه واله وخاتم النبيين وكان اعلم الناس وافهم العرب والعجم
 وكان يقول ادبني ديني فاجبت تاديبه وقال لقومه انا اعلمكم بالله
 واشتاكم منه وانما كان علمه الكمل واشرف واقوى لانه جصل عن التعلم
 الزباني وما اشتغل قط بالتعلم والتعلم الانسان فقال تعالى علمه شهد القوم
 ذو خرق فاستوى وهو بلا حق الاعلان والوجه الثاني هو الالهام
 والالهام تنبيه النفس الكمال للنفس الجبروت الانسان على قدر صفاته وقبوله
 وقوته واستعداده والالهام انزل الوحي فان الوحي هو صريح الامر الغيبي
 والالهام هو تغرضه والعلم المتحصل عن الوحي سمي علما نبويا والذي
 يحصل عن الالهام يسمى لدينا والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله من
 النفس بين الباري وانما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صافي
 فارغ لطيف وذلك ان العلوم كلها بحسولة معلومة في جوهه النفس الكمال
 الاول الذي هو بين الجواهر المفارقة الاولى المحضة بالنسبة الى العقل
 الاول كنسبة حوال الادم وقد ثبت ان العقل الكمال اشرف واكمل واقوى
 واقر الال باري تعالى من النفس الكمال والنفس الكمال اعز والطف واشرف
 من باري المخلوقات فمن افاضة العقل الكمال يتولد الوحي ومن اشراق النفس
 الكمال يتولد الالهام والوحي حلية الانبياء والالهام رتبة الاولياء فلما ان
 النفس دون العقل والول دون النبي فكذلك الالهام دون الوحي فهو ضعف
 نفسية الوحي فمن ياضافة الرويا والعلم على الانبياء والاولياء فاما علم الوحي
 فياض الرسل موقوف عليهم كما كان لادم وموسى وارهم وعمر وغيرهم
 من الرسل عليهم السلام وخلق بين الرسالة والنبوة فان النبوة هو قبول
 النفس القدسي حقايق المعلومات والمعتقدات عن جوهه العقل الاول
 والرسالة تبليغ تلك المعتقدات الى المستفيدين والمتابعين وربما يفتي
 القبول للنفس من الغوس ولاتشأن له التبليغ بعذر من الاعتذار وسبب من

الاسباب والعلم اللدني يكون اهل النبوة والولاية كما حصل للخضر عليه السلام
حيث اجزاه تعالى عنه فقال وعلمناه من لدنا علما وقال الامير المؤمنين عليه السلام
وجهه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخل لسانه في فم فاضح في قلبي
الف باب من العلم كل باب الف باب وقال ايضا لو ثبتت لي وسادة ولسان
عليها حكمت لاهل التوراة بنور تنهم ولاهل الانجيل رايهم ولاهل القرآن
بقر قانهم وهذه المرتبة انما هي العلم الانساني بل تمثل المراتب في هذه
المرتبة بقوة العلم اللدني ولكن قال علي بن ابي طالب لما جئنا عن عهد موسى
ان نخرج كتابه كان اربعين جملا واذن الله ورسوله في الاثر في شرح
معاني الف ختم ببلغ مثله ذكره بعض اربعمائة وقرأ او جملا وهذه الكثرة
والسعة والافتتاح في العلم لا يكون الا لدنيا الهيا سماويا فاذا اراد
الله بعد خيرا رفع الحجاب عن نفسه وبين النفس الباطن الذي هو اللوح
فيظهر فيها اسرار تلك المكتوبات وينقش فيها معاني تلك المكتوبات فيغير
النفس عنها كما اشارت عبارة وحقيقة الحكمة تال من العلم اللدني وما لم
تبلغ النفس هذه المرتبة لا يكون حكما لان الحكمة من مواهب الله تعالى
وموت الحكمة من شيا من عباد مني تشا من موت الحكمة فقد اوتى خيرا
كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب واولوا الالباب هم الواصلون مرتبة
العلم اللدني المستغنون عن كثرة التحصيل ونغب العلم فيتعلمون قليلا وتعلمون
كثيرا ويتعجبون يسيرا ويستتركون طويلا واعلم ان الوحي لو انقطع وبارك
الرسالة لو انسد استغنا الناس عن الرسل واطهار الدعوى وتصح
الحجة وتبطل الدين كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وانمتم عليكم نعمتي
ورضيت لكم الاسلام ديني وليس من الحكمة اظهار زياده الفائدة من غير
حاجة فاما باب الالهام لا يفسد ومراره نور النفس الكلي لا ينقطع
لذاته ضرورة النفوس وحاجتها الى تاييد وتجديد وتذكير وكما ان الناس

استغوا عن الرسالة والدعوة اجتاجوا الى التذكير والتمنيه المستغراهم
في هذه الوسوس وانما كبر في هذه الشهوات فائدة فقال اغلق باب
الوحي وهداية العباد وفتح باب الالهام رحمة بالعباد وهما الامور مرتبة
المراتب ليعلم ان الله لطيف بعباده رزق من يشاء بغير حساب فصل
اعلم ان الله ان العلوم كلها مركوزة بالقوة في جميع النفوس الانسانية
كلها قابلة لجميع العلوم ولو يقفوت لنفس من النفوس جملها انما يقفوت
بسبب طارئ وعرض عارض يطرد عليها من خارج كما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم خلق الله الناس جنفا اختلهم الشياطين وقال عليه السلام كل مولود
يولد على الفطرة فالفطرة الناطقة الانسانية اهل لا تشرق النفس الا عليها
ومستعد لقبول الصورة المعقولة عنها بقوة طهارتها الاصلية وصفاتها
الهادية ولكنها مرضى بعضها في هذه الدنيا وتمنع عن ادراك الحقائق بامراض
مختلفة واعراض شتى ويبقى بعضها على الصحة الاصلية بلا مرض وفساد
وقبل ان يدامت جبا فالنفوس السليمة هي النفوس النبوية القابلة
للوحي والتأييد القادرة على اظهار المعجز والتصرف في عالم الكون والفساد
فان تلك النفوس راقية على الصحة الاصلية وما تغتر ان مرضتها بفساد
الامراض وعلا الاعراض فصار الانبياء اطباء النفوس ودعاهم الخلق
الى صحة الفطرة واما النفوس المريضة في هذه الدنيا الدينية صاروا على
مراتب بعضهم تايير والمرض المزمن تايير اضعفها وداخما النسيان
في خواطرها فيشغلون بالعلوم ويطلبون الصحة الاصلية فيزول مرضهم
بأذن معاكسة وينقش عنهم نسيانهم باقل تذكر وبعضهم يتعلمون
طول عمرهم ويشغلون بالتحصيل والتفحص جميع ايامهم ولا يفهمون شيئا
لفساد مزاجهم فان المزاج اذا قسد لا يقبل العلاج وبعضهم يدركون
ويشعرون ومرتاضون ويذلون انفسهم ويجدون نورا قليلا واشراقا

ضعيفا وهذا النفا وتاما ظهر عن اقبال النفوس على الدنيا وادبارها واعراضها
 واستغرافها بحسب قوتها وضعفها كما لصاح اذا عرض والحراض ذابح وهذه
 العقدة اذا انحلت تفر النفس بوجوه العلم اللدني ويعلم ان النفس كانت عالمة
 في اول الفطر وصافية في بداية الاختراع وانما جهلت لانها مرضت بحجة هذا الجسد
 الكثيف واقامه هذا المنزل المكدر والحمل المظلم وانما لا تنظر بالعلم ايجاد العلم للوجود
 ولا ابداع العقل المفقود بل فانها العلم الاصل الغريزي بطرمان المرض والمرض
 اقنابلها على تربية الجسد وتمهيد فاعلمته ونظر اساسه والاب المشفق المحب
 لولده انما اقبل على رعاية الولد وشغل بمهمات ترضي جميع الامور ولكي يامر
 واحد وهو امر الولد فالنفس لشدة ضعفها وشفقها اقبلت على هذا الهيكل
 واشتغلت بقرينه ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغرفت في الطبقة
 بسبب ضعفها وحزنها فاجتاحت في انشاء العمر الى الفطر طلبا للذكاء ما قد
 نسبت وطحا لوجدن ما قد فقدت وليس التعليم الا رجوع النفس الى عمرها
 الاختراع ما في ضميرها الى الفطر طلبا لتكميل ذاتها وبند سعادتها واذا كانت
 النفس ضعيفة ولا يندل الى حقيقة جوهرتها تتسخر وتغضم معلم مشفق كامل
 للعلم وسعده الله ليعتبرها على طلب مرادها وما مولاها كالمرض الذي يكون
 جاهلا بمعالجته وتعلم لن الصحة شرفه مجموعة مطلوبة فرجع الى طبيب
 مشفق وتعرض حاله عليه وباو اليه للعلاج ويزيد عنه مرضه وقد
 راي ان عالمه يمرض مرض خاص بالراس والصدر فتعرض نفسه على جميع العلوم
 ويسعى لمعلوماته ولتنبيه وسنتر في حافظته وذاكرته جميع ما حصل في
 سابق عمره وماضي ايامه فاذا صح وعاد الشفا اليه نزول النسيان
 عنه وترجع النفس الى معلوماتها فتتذكر كما قد نسبت في ايام المرض
 فعلمنا ان العلوم ما فويت وانما نسبت ورفق بين الجوه والنسيان
 فان الجوهنا النفوس والرسوم والنسيان التباس النفوس فكذلك انعام

او السحاب الساكن لنور الشمس عن اجبار الناظرين لا كما الغروب الذي هو نقل
 الشمس عن فوق الارض الى اسفل فاشتغال النفس بالتعلم هو اواز الى المرض
 العارض من جوهرها ليعود الى ما علمت في اول الفطر وجعلت في يد واعلمها
 واذا عرفت مراد التعلم وحقيقة النفس وجوهرها فاعلم ان النفوس
 المرضة تحتاج الى التعلم وانفاق العمر في تحصيل العلوم فاما النفس التي كفت
 مرضها وتكون علمتها ضعيفة وسنرها رقيقة ومزاجها جيبي وجوهرها صافيا
 كاملا فانها لا تحتاج الى زمان تعلم وطول يقبل بل يكفيها ادنى تفكير لانها تخرج
 بالتفكير الى اصلها وتقبل على بدانها وحقيقتها وتطلع على حقيقتها فخرج ما فيها
 بالقوة الى الفعل وضميرها هو موزونها عليها فيتم امرها ويكمل شأنها وتعلم
 اكثر الاشياء في اقل الايام وتخرج العلوم باحسن النظام فسحق عالمها مثلكم
 كاملا مستفيض الا قال عن النفس الخال ونفس الاستقبال على النفوس الحرة
 ويتشبه بالعشق الى الاصل ويقطع عرق الجسد واصل الحقد ويعرض عن
 فضول الدنيا وزخارفها واذا وصلت هذه الرتبة فقد علمت ونيت وفازت
 وهذا هو المطلوب والمراد لجميع الناس واعلم ان العلم اللدني سريان
 نور الالهام والالهام يكون بعد التسوية كما قال انفال ونفس وما سواها
 فاللهما تجورها وتقواها والتسوية هي صحة النفس ورجوعها الى فطرته وهذا
 الرجوع يكون بثلاثة اوجه احدها تحصيل جميع مراتب العلوم وتقدمها
 واخذ الخيط الاوفر من اثرها والثاني بالرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة
 فان الرسول عليه السلام اشار الى هذه الحقيقة فقال علم من علم ما علم وزنه
 اسمه علم ما لم يعلم وقار عليه السلام من اخلص له ليدع صابجا ظهر شياحه الجملة
 من قلبه على لسانه والثالث الفكر فان النفس اذا تعلمت واتزانت
 بالعلم والعمل وتفكرت في معلوماتها بشرط التفكير ينفتح عليها باب الخير كالنار
 التي تحرق ما له شرط التجارة تنفتح عليه ابواب الرخ واذا اسكر طريق

الخطا تقع في مهالك الخسران فالتفكر اذا سلك سبيل الصواب صبر من ذوق
الابواب وتفتح روزنة من عالم الغيب قلبه فيصير عالما كاملا عاقلًا لاهلها
مؤيدًا لما قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وشرابط التفكير
تختصرها رسالة اخرى اذ بيان الفكر وكيفية وحقيقته امر مهم يحتاج
ان زيادة شرح تيسر يحوز منه فقال ولان ختم هذه الرسالة فان هلا
الكلمات كفاية لاهلها ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور //
تمت الرسالة في معنى العلم اللدني مرتضاه الفراء بعمر الله
في المدة الحادية عشرة في الساعة من ذي الحجة سنة ١٢٠٥

محمد ترميز عوارث
ذلكتدرا علم الدين بهت
تقدم كنات بان است
كلمة الف كنات ذكر الكون
دعاه اكرست كلم بهت



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتم فضلك
 اجهد الله على نعم متواصلة اخرج اطراف النهار رياضها ومخرج مزاياها
 اردانا اللب الحياضها واصل عا سيب ولد انه وخير من زين جماله العالم محمد
 صاحب شريعة الاسلام وواعي النظم ان دلل الاسلام وعالمه المهتمين
 بانواره واصحابه المقدرين اناره وبعبارة هذه المصحة الموسومة
 بزبدة الحقايق ومشتمة على كشف الغطاء عن الاصول الثلاثة التي تعبد
 تاعقها كفاية الخلايق وقد اودعنا مائة فصلا ووجعنا بكت دقة
 من كل اصل وهي عدة كاملة للطالين وعينة وافية لمقاصد السالكين
 العلم اليقين وقد ذكرت في الرسالة العلامة التي علمتها في مذهب السلف
 الصالحين رضي الله عنهم وعن من سلك طريقهم ما لا يستغنى عن اعتقاد العوام
 في تلك الاصول واما الله يفي العبد الخواص فقد عرفت عن بيانه في
 هذه الفصول وقد استخرجت الله عروجه املاها فسلط على خواطر
 لم اجد بها من مضايها ولولا ان الخير كان في ذلك لما اتبع القدر في هذه
 المسالك فما استخار عبد في امر من امور الدين والدنيا لم يتردد له فيها سائر
 الوصول الى درجة العليا ولقد كان اذ ان يتوقع متى اذ كنت مشغلا
 بحصيل العلم واستفادته وقد اكبت طول الليل والنهار على استزادته
 ثم انقطع طمعه عن ذلك بعد ما اضربت عن طلب العلم صفحا وطويت
 دون القبال عليه كشيخا صارت نفيرة القلب عنه الى حد كنت استبعد
 معه من نفسي ان اتفرغ يوما للتمهيد تاليف او اشتغل بتاسيس تصنيف
 وكان القلب في البحر كاسا جل له وقد عرق فيه الاوتون والاحزون
 وليس لهم معتبر معول عليه ولا متمسك يلجأ اليه ثم اني رايت بعض
 المخلصين من اعوان شوق نفسه الى الاطاعة عنتم في نظر العلما
 في اصول الدين وموقف اقدم السالك في طرق البراهين فلما رايت

محتاجا في طريقه الذي هو صده اليه وقفت بضع ايام من الغمر عليه وقد
 نشوت على احوال القلب بسببه ولكن وطن نفسي على الجمال ذلك صدق
 طلبه على اني لما استخرجت الله عروجه وقطع الخواطر الدافعة عني بقدره
 وتحررت بهذا الامر فلم اجد مدفع الشخير ثم كان القلب يطيق ان يواجد الله
 عليه وسلم ما خاب من استخار الله فابديت الملاحدة الفصول وقد قدمت
 عليها مقدمة تضمن بيان الباعث الاصل على املاها واختتمها بحكمة تشتمل
 على ذكر الوظائف التي لا بد للناظر في هذا الباب من ان يكون موجلة فيه حتى
 تعظم فائدة من مطالعته والله عوجل شفع كل من نظر فيه ووجد باطنه
 صفات يستوعب به معناه ويستوفيه فهو المستسكن بعودة الغامرة والمتعان
 في كل امر عا كماله واتمامه وهو حسي ونعم الوكيل **مقدمة**
 في بيان الباعث الاصل على الملاحدة المصحة اعلم ان الذي دعانا الى ذلك
 غرضان مهمان **الغرض الاول** ان جماعة من احوال وفيه ليس للقيام
 بحقوق محبتهم وصدقاتهم ونهضت اذ اما يجب على رفاقهم كانوا
 يفترون ان انا من فضول اذكر فيها ما ينهي اليه نظر العقول في العلم بذات
 الله عروجه وصفاته والامان بحقيقته النبوة وباليوم الآخر ولما انظر
 هذه المعاني في سلك الفاظ يروق القصص اجازها وبروح الناظر المتقل
 بالنظر اعجازها وكانت عوائق الزمان وصروف الجدران شغلي عن القيام
 بما جانت رغبته عليه وتوجهت همهم اليه ثم لما رايتهم يحتاجون غاية
 الاحتياج الى ذلك وحضوصا في الايمان بحقيقته النبوة وحقيقته الصفات
 الموصوف بها فاطر السموات والارض رايت صرف العناية الى بيان
 ذلك من اهم الامور ولقد ذكرت في النبوة وما يتعلق بها من المقدار
 العلمية في رسالتي الموسومة بغاية البحث عن معنى البعث ما يشفي
 غليل الطالب المستفيد ويكفي الناظر المستبد بنظم السديد ولكن كان

الايمان حقيقته النبوة اذ ذكر مستند العلم النقيض ومتلقى من طرق البراهين
 وجاصل ما يدركه العقل من حقيقة النبوة يرجع الى اثبات وجود شيء للنبوة
 عليه السلام بطريق حمل من غير ادراك شيء من حقيقة ذلك الشيء وما هيته وهذا
 الايمان بعيد جدا من الايمان الذي يحصل لصاحب الذوق بحقيقة النبوة شيئا
 يتصدق يحصل من الذوق له في الشعر بوجود شيء محتمل فان من لم يرزق ذوق
 الشعر قد تمكن ايضا من تحصيل اعتقاد ما بوجود شيء لصاحب الذوق ولكن يكون
 ذلك الاعتقاد بعيدا عن حقيقة الخاصية التي تختص بها صاحب الذوق وكنت
 اذا املت تلك الرسالة ابن ابي وعشرين سنة وانا الان ابن اربع وعشرين
 سنة ولقد افاضت على الرحمة الالهية في هذه السنين الثلاث من انواع
 المعارف الغيبية ونفائس الاحوال الكشفية ما يتعذر على شرحه ووصفه
 واكثر مما يستحضر عنه التعبير في عالم المتناطقين بالجوهر والاصوات وانا
 اجتهد غاية الاجتهاد ان اذكر منه طرفا في هذه الفصول راجسا لشارة وارتق
 عبارة واتق الصريح لن اكثر الكلمات المذكورة في هذا الكتاب متشابهة غاية
 التشابه فيما رايت فيها لفظا لم يوجد حق المعنى المستور في قوله فلا تبطر
 اليم لسان الاعتراف قل في ذلك عندك وان اختلفت احد هما ان كنت
 عن ذكر المعاني في شغل شاغل عن تنقيح الالفاظ فلم اورد بها على اجتناب
 وجه الايراد من ان ذكر تلك المعاني بعبارات يطابقها من غير تشابه فيها
 بكلام يكون محالا لا يكون كذلك قطعا وقينا والشأن ان املت هذه
 الفصول لقوم لا يشغلهم تشابه الالفاظ عن درك حقائق المعاني فمن
 كثرة ممارستهم الحقائق العقلية صادوا بحيث لا يقطع عليهم طريق الانس
 بالملكون القيم مع عالم الملكة العنصر الثاني ان الطريق
 الى الله عز وجل وسلوكه صعب وفيه ما لا يخص من البحار المعقمة والينان
 المحرقة والجبال الشواهق والقلوات المملوءة بالصواعق والعقبات

ولا يكون البصير
 المستطاع الى الايمان

التي تستعصي على الاعين ومتع وصفا على السنين وكل واحد من السالكين
 يظن نفسه انه من الواصلين وقد عمرا الضلال جميع الخلق الامم عصمه
 الله عز وجل بفضلهم وكرمه حتى اهتدوا الى الصراط المستقيم واليه القوم
 والله عز وجل يعيدنا من الاعتزال بل مع السراب في المشاور ويعصمنا
 في الطريق عن القواطع المضلة حتى يردنا اعذب المشاور انه على كل
 شيء قدره اجل ومما اضرفه بحوله العلم الجذاق من اهل النظر
 حكمهم ان حصول العلم بذات الله عز وجل وصفاته من طريق النظر هو غاية
 السعادة ومشتى الارجاء وهذا جهل عظيم قد استولى على اكثر من من
 المهجر في العلم والواصلين فضلا عن هو بحد السلوك ومن حق ان
 العلم بذات المعشوق وصفاته عن الوصول اليه فقد سجد الضلال
 ذيله عليه ومن صار الى ان الوقوع في محله السبع الضالين ولنا العلم
 بالوقوع واجد فهو في هواة بعيد من الجمال وهذا مثل هو لا يقوم من
 اغترارهم بظنهم الفاسدة وارايم المتناقضة على ان الوصول الى ما
 يدعونه من العلم المشار اليه عزيز جدا اذ لا يتفق ذلك على التدرج
 لبعض الاشخاص في اجاد العصور فليست رايت الامر على ذلك ورايت نفسي
 ملية بالقيام على حل هذا المشكل وكشف القناع عن وجه الحق فيه صممت
 عزمي على املاء هذه الفصول ليتخذها الطالب ذخرا في طرق العلم ومسالكه
 حتى يتيسر له الحاجة عن مهالكه فمن راجع العلم بركتيه لطلب العلم
 ولم يحقق ذلك ورا مقصده مقاصد كثيرة زرقده وكثر نومه وعظم
 زلاله وظهر حيث لا ينفعه خطاؤه وهذا لان الغالب على من اعتقد ذلك
 انه اذا وصل الى مقصده واجزى في العلم فصب السبق وقفيه لطلب
 ولم يكن في نفسه تشوف الى ما وراء ذلك وهذا الظن من السوء المملوكة
 لمن سلك طريق العلم ومن لم يجرب ذلك حق التجربة فلا يتصور ان يعرف

ما أقوله هـ ولقد سلك هذا الطريق ونظرت في غث العلم وسمينه وطالعت
منه كثرًا ونافح حتى حصلت ما كان يمتني فيما كنت بصدده فأما ما كان
قليل الغنا فيه فما الفت إليه ولا عرجت في الطريق عليه علما بأن العلم
كثير والعمر قصير فتصبيه في تحصيل ما لا ينظم فابذنه جمافه وكان عذر
أدخضته كل مخاض في العلم وأضحي فالغرق بتمسك بكل شيء رجا الخالص
فقد كنت عايشا جفرة من النار لوالل الله تعالى بنقدي فضله وكرمه وكان
السبب في ذلك أني كنت أطالبه كتب الإمام طلبا للارتقاء عن حضيض
التقليد إلى ذروة البصيرة فلم أظفر منها بمقصود من وقتوت علمي فواعد
المذهب حتى ترديت في ورطات لا يمكن حكايتها في هذه المصحة ولا في أية
في سماعها أيضا لا أكثر من فأنه يؤلف من أعظمها للأفهام الفاصدة والقلوب
الضعيفة فيجترأ في أمرين يجترأ تنقص العيش حتى دلت دليل المجترأ عن
الغرق وأدلت كرمه بالمعونة والتوفيق وعيا الحملة فما أعشيت عرفتني
بعد لنته فقال الإمام لعله كتب الشيخ الإمام حجة الإسلام إمام محمد
الغزالي رضي الله عنه وأرضاه فكنيت أضيفها قربا من أربع سنين ورأيت
في هذه المدة من الاشتغال بالعلم عجايب كثيرة مما استقبلني في الطريق
من الكفر والضلالة والجيرة والعماية وشرح ذلك لا ينبغي بيانه فأنه
خارج عن جد الجهر والاحصاء والمطعم فيه لطلب الاستقصاء لما جعلته
مقصود من العلم فظننت أن وصلت جعلت لنشد نفسي قول الشاعر
••• انزل بمنزلة زبد ودراب ••• وأربع هذا أربع الإجابات •••
فبينما أبطر خالي في التور وأني المطايا لرفقه عن السير والسر إذا صدر
عني البصيرة في الارتقاء ولست أعني صبرة العقل حتى لا تغتر فأمر
فكانت عن البصيرة سفيحا قليلا قليلا وكنت أقف في أثنائها ذكر علي
القواطع التي كادت تقطع علي طريق الطلب لما ورا العلو مر

ع

زبدة الخالق

وبقيت في ذلك قربا من سنة وأنا بعد لم أقف على حقيقة الواقعة التي وقعت
لي في تلك السنة حتى لن سيدتي ومولاي الشيخ الإمام سلطان الطريقة
وترجمان الحقيقة أبا الفتوح أحمد محمد الغزالي منع ليدبقه أهل الإسلام
وحزاه عني خبر حرايه ساقه القدر إلى ممدكن وهي مسقط رأسي فأنكشف
لي في خدمته قناع الحقيقة عن وجه تلك الواقعة في أقل من عشرين يوما
فشاهدت جليلة الجارية ذلك ثم طولعت شي لم يسبق مني ومن طلق لعجيب
أما ماشا الله وأنا ابن مئتين ليس لي شغل إلا طلب الغنا في ذلك الشيء
والله المستعان على اتقاه ما وليت وجهي شطره ولو عجزت عن نوح وأخيت
في هذا الطلب كان له بعد قليلا ورحم الله أبا فراس حيث يقول شاعر
••• يهول علينا في المعالي نفوسنا ••• ومن خطب الجناح يعلو المهر •••
وكان ذلك الشيء قد طبقت الخافقين فلا يقع بصر من عاشي إلا أراه فيه شعر
وجهه في كل ناحية حيث ما قابلته فمر وكل نفس لا بد أن تستعرقا
في مشاهدته فلا يوركر في فيه ونه دُرْ أبى الطيب وهذا الشعر لفاطمة فيه
••• تركنا لأطراف القنا كل لذة ••• فليس لنا إلا بهن لعاب •••
••• فغير فوادن للغواني رمية ••• وغير بناني للزجاج ركاب •••
والمعجوب من لم يجد انفاسه اثمان المعالي ولم يجتهد في طلب العز طول
الأيام والليالي ولقد أجاد الموسون حيث يقول شاعر
••• إذا أنا لم أركب إليها مخاطرا ••• وأعظم قتلا دونها وقتالا •••
••• هذا جاسم لم أرق ذنابه ••• فها هو هذا أبا الم طالا •••
وأنا أسأل الله تعالى أن يجعلني من التوفيق ساعدا في كل أفضا الأزل
مساعدا حتى أمكن ناصية سوني وأبلغ فاصية ماموني ولعمري استشفت
ثم أقول أيا الله في صغر النجا كرم وساجر تلامي حتى تعبر من أسرار الزمان
ولكن خلاصتي فاتح المطايا يا أعز مناج واسموا نفسي إلى مواخاة

د

من هو اجل موافق شئ من ان نكن حقا كمن احسن الهني . والى فقد عشنا
 بهادنا رغدا . فالعلم العلية لا تقف بالنفوس الزكية دون الوصول الى
 الحضرة المحمدية صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا مباركا فيه شمس
 فاذا المطى بنا بلعن محمدا . فظهوره من عا الرجال حرام
 فربنا من حزم على الحياء . فلها علينا جرمة وذمنا مره . والكل امر في
 امثال ذلك يطول وانا افرض في بيان الفصول واقول اهم ما ينبغي ان يبدأ
 بذكره . هذه الفصول بعد حمد الله الذي يفتخر كل كتاب بحمد والصلوة على محمد
 ورسوله وعبد . ان اكثر الخلق لا يتفقون بمطالعة هذا الكتاب في الاطلاع
 فالبيان ذكر مهم في نفسه وسامع لكره خاتمه هذه الفصول طريقا اذا
 سلكته صرت واقفا على الخط من الكتاب **فصل** اعلم ان العلم ينقسم
 بالساعة الى اربعة والطالبين لها اربعة اقسام **القسم الاول**
 فترى صديقا ما جاء به الرسول فامضوا بآياته وملايكته وكتبه ورسله
 واليوم الآخر ولم يجتبا جواز هذا الايمان الى حيث نظرت كما جرت به عادة
 العلماء النظار وهو الرابع لهم النظر في هذا الكتاب اصلا اذ ليس احد منهم
 يحتاج الى شئ مما ذكر فيه نعم يجوز ان يتفقه به اذا نظره للاستفاده ولكن
 النظر فيه ليس مهم لا مثاله **القسم الثاني** فترى من علماء الظاهر
 سلكوا مسلكا من البحث غير مرضي عند المحققين فقلدوا جماعة من ارباب
 المذاهب في مذاهم وفي لا يلها جميعا وهو الاضربا من الفهم الاول
 وليس لهم حاجة الى النظر في هذا الكتاب . وربما يتفقون به ان نظروا فيه
 ايضا **القسم الثالث** فترى من العلماء النظار الذين يزعمون
 انهم لا يقلدون لاحد من الخلق في عقائدهم وانما يسلكون فيها طرق البحث
 العقلي والنظر البرهاني وطريقة هو الاضربا طلب العلم احمد الطرايق
 الا انهم اذا قطعوا امثال العلم طموا انهم وصلوا الى انكامل الكمال فمأثم

نوعك

صديقه وغرو هو آما حصلوه من العلوم النظرية عظيم فانهم يظنون
 ان تحصيل العلم بالله تعالى مثالا وصوا اليه وهو غير السعالة المطلوبة
 قسرا الواحد منهم يكت طول الليل والنهار على طلب الدنيا وشهواتها ويترجم
 ان ذلك الايضامنا كما وان سعي منه في طلب علف البعير وامثال الامر لله
 عرو جرحيت يقولوا لا تنس نصيبك من الدنيا وهذه جملة عظمة يبعد
 الخلاص عنها الامن ياخذ بضبعة عناية اذلية وهو ايضا لا ينفقون
 بمطالعة هذا الكتاب فتراهم اذا نظروا فيه يتخذون ويقولون نحن اذا لم
 نقتل الانبياء من غيرهم ان يقوم عاصدق ما يقولونه فما بالناس تقليد غيرهم
 وان فرق بينا وبين سائر العوام اذا قلنا واصدا من غير حيرة سواك اننا
 او غير . ومن مملكة عظيمة فلك فيها النظار الامر بحبه الله بفضل وقيل
 ما هم ونعم الطريق طريق النظر لو لم يكن امثال هذه المهالك ومن ربح لم يسلك
 ذلك الطريق ولا تضره تلك المهالك فهو جاهل وسبعلم حقيقة ما ذكرته في
 سلوكه ولا ينفقه العلم **والقسم الرابع** شذمة قليلة يسلكون
 طريق العلم النظر فاذا فرغوا من قطع عقباته ومنازله لم تشف ذلك غيل
 طلبهم شفا كليا ومن حصل له علم يقيني وضروري وجوه الباري تعالى فهدر
 وجوه صفاته فسكنت بذلك فورة طلبه فليس هو من القوم المشار اليهم
 اصلا فهو لا يزودهم التجربة العلم الاجل في الطلب ونشوق الى مزيد الاستصار
 وتطالع الى ما وراء العلم والعقل من كشف ذوق مختص به خواص الحق وهم
 الذين يتفقون بهذا الكتاب ومطالعة حق الانتفاع ولم تصدق رغبتي في املا
 هذه الفصول الى الاجل مخافة ان يكون عرضة لقول الشاعر
 • فما خير من لا ينفق الا هله عيشه • ولن مان لم يرج عليه اقراره •
 والله تعالى يفعلم بمطالعة كما يري ولا يجعله بالا على وعليم فضله
 وجعله **فصل** اعلم ان ما اتجه به كلام النظار من المسائل

المطلوبة واستوفى عليه الزمان في كتبهم فان لا الطول ذكره هذا الكتاب بالاقصر
 عا ذكر ما اهلوه ولم يتضح كلامهم فيه غاية الاحتجاج كعلم الله بالوقوات وحقيقته
 النبوة وبيان انها عالم من عوالم لا يتصور للعقل الوصول اليها وغير ذلك من المسائل
 التي تاهت فيها عقول النظار كما ما تجد في الكتاب تفصيله فاما المسائل التي حققوا
 القول فيها غاية التحقيق فلا تعرض لها الا ان يحكى ذلك عرضا في اثبات الكلام غير
 مقصود كما هو حكم المسئلة التي اذكرها في هذا الفصل في اثبات الموحدة القديم والما
 اورث ذلك لغرض مهم وهو ان يقابل ما اذكره فيها بجميع ما ذكره في الكتب وصف
 انه هل يتصور ان يكون قول اوجوه واقرب الى التحقيق منه ام لا فان اهل النظر
 حققوا القول في تلك المسئلة من وجوه كثيرة والنزاع صلوا فيه عن سوا السبل
 كمن استدل عا وجوده اعني عا وجوه القدم من طرق النظر في الحركة فان ذلك
 ولن كان طريقا واضحا وبالمقصود وافيما ضلوكه بطول وتخلل فيه الى انقار
 مقدمات يستغنى عنها من سبل الطرق المستقيمة نعم لست انكر ان النظر
 في الحركة فيه فوايد كثيرة ولكني اخبر انه مستغنى عنه في تلك المسئلة من حيث
 ذاتها وقد ذكر الامام الغزالي رضي الله عنه في كتابه الموسوم بالاقتصاد في
 الاعتقاد قريبا من عشر اوراق في اثبات القدم والعمري ان كان معذورا
 في ذلك فان كتابه هذا عا منهاج كتب الكلام وان كان اكثر كلامه فيه مرقيا
 غمما يشغل عليه كتب المتكلمين وكثير ممن سواه سودوا اوراقا في تلك
 المسئلة كما هو مشهور عند العلماء وذلك فصول مستغنى عنه والحق
 القيني في اثبات القدم ان يستدل عليه بالوجود الذي هو اعم الاشياء ولو
 لم يكن في الوجود كما كان في الوجود موحدا اصلا والنبوة وذلك لان الوجود
 ينقسم قسمه خاصة الى الحادث والقديم اعني الى الوجود بديا والما
 ليس لوجود بديا فلو لم يكن في الوجود قدم لم يكن اصلا حادثا وليس
 في طبيعة الحادث ان وجد بذاته فان الوجود بذاته يكون واجب

الوجود والواجب بذاته لا يتصور له بداية وتتم من هذه الكلمات قياس
 برهاني يلقيه اهل النظر بالشرط المتصل ليكون ادراكه اسهل عا الهندس
 الذي لم يقو بعد عا ادراك الحقائق المعقولة فيقال لو كان في الوجود موحدا
 لزم بالضرورة ان يكون في الوجود قدم فهذا اصل يقيني لا يتصور ان يشك فيه
 احد من الخلاق ثم يقال والوجود معلوم قطعاً وهذا اصل ثان وهو كالا قول
 يقيني وبعد ذلك يتم من الاصلين الثابتين وجود موحده قدم بالضرورة وهذا
 هو الاستدلال عا القدم من طرق الوجود ولا يتصور ان يكون وراءها البيان
 بيان في الجواز ولا في التحقيق وبعد ذلك فلا بد من البحث عن صفات هذا
 القدم الذي ثبت وجوده بطرق البرهان الضرورية وانه كيف ينبغي ان يكون
 هذا القدم وذلك مشهور والكتب فيه مستحقة وليس هذا الكتاب مما يتجمل
 بيان جميع ذلك فلكل مقام مقال مخصوص والغرض من هذا الكتاب بيان
 امر هو اشرف من العلوم العقلية فلا يطول بذكرها فاعلم ان لا يتبين
 ان ما انتهى نظر النظار فيه الى هذا الجدم من الوضوح فالغالب على ان لا
 تعرض لذلك في هذه الفصول الا اذا اجتمعت الى ذلك في شيء مما يراه
فصل لا شكر عند ذوي البصائر النافذة في حجب الغيب وشرادفات
 الملوكة في وجوده معنى صدر عنه الوجود عا الوجود وهو الذي عبر عنه
 خارج الحجب في لسان العرب بقوله الله تعالى واعني ذوو البصائر من
 بدرر وجوده ذلك المعنى من غير مقدمة علمية كما هو حال اهل النظر وذلك
 المعنى يتجلى ويقدس عن ان يعلم بحقيقته نظر باظر سواه وسببانه
 عن ان يعلم طامع في جوار ذلك فهو المعنى بذاته لا عن انه بذاته
 ونفسه هي التي اقتضت هذا التعريف عا التعريف كمال الشمس بذاتها يقتضي
 في كمال سلطانها اشراقها ان تكون متعززة عن ان عند البصائر الخافيش
 والله المتدلل على ان من اياته الشمس ولو اذنه وكرمه الفاضل

المقضي لاذن لما اجترأ احد من البشر على ضرب مثله وكيف لا وبسبحان
 المثلح جقه اذ ليس كمثلها فالشمس المثلح الذي ضربناه ليست تفي كمال
 المقصود فانها لا تقتضي بذلك التعرزا ولا غيره لان وجودها مستفاد من
 الغير مع جميع صفاتها وليس الوجود موجود له ذات حتى لها حقيقة الوجود
 سوى الواحد القهار الذي هو مشتمل على كل كمال بركة الانبياء والمقربون فضلا
 نقصان يتجلى فيه ضعف البصائر الذين يكتفي عنهم القدم ويقولون يا الله
 ظن السوء عليهم دايرة السوء فلعرفة ذاته على عموما لخلق قال كيا للكرم
 سبحان ربك رب العرش عما يصفون وكما لك رمه ونهاية عنايته بعباده
 نزه نفسه عن النقصان تطفاهم وتوطفاهم فقل جلت قدره قل لم يلزم
 يولد ولم يخذ صاجدة ولا ولدا وهو منزلة في حضرة العارفين عن كمال الذي
 يمكن ادراكه للخلق حسب تنزهه عند الجاهلين عن كل نقصان فخصه بـ
 فائده عز وجل هو مصدر الوجود على اختلاف اجناسه وانواعه والوجود
 ينقسم الى اقسام عامة يندرج تحتها جميع الموجودات كالتقسيم الى الفلك
 والحادث والكامل والناقص والكثير والواحد ومن اقسامه العامة
 انقسامه الى ماله خير وهو كل ماله حيوة والى ما ليس له من ذاته خير
 وهو كل ما ليس له حيوة وكل واحد من هذين القسمين يمكن تقسيمه الى اقسام
 مختلفة باعتبار ان متعدد فيقسم القسم الاول وهو الذي له من ذاته خير
 في ادراكه الى الموافق لطبعه والما يدرى المناق لطبعه مع الموافق له
 واما القسم الذي لا خير له من ذاته فيقسم عند اعتبار في مثالا الى
 الابيض والاسود وغيرهما وينقسم انقسامات اخرى عند اعتبارات
 سواء وشرح ذلك بطول وليس الغرض متعلقا به فنضرب عنه صفحا الى
 ما هو الغرض المقصود ونقول بعض الموجودات اذا اعتبر
 نسبتها الى القسم الذي يدرى الموافق لطبعه مع المناق ينقسم باعتبار تلك

ثم

ينقسم

ما يدرى

النسبة فقط الى الخير والشر والموافق للقوة المدركة خير بالنسبة اليهما
 دام وفاقها ادراكه فاذا تغيرت بينهما هذه النسبة فلم وفاقها ادراكه
 بل اضر بها كان شر بالنسبة اليها ولذلك يجوز ان يكون الشيء الواحد في حالة
 واحدة خيرا وشر بالنسبة الى مدركين وما صدق القائل اذا
 مصائب قوم عند قوم فوائد **فصل** اعلم ان الله الذي هو
 مصدر الموجودات على اختلاف اقسامها له اسماء كثيرة بالنسبة الى تلك
 الاقسام ويكاد ملك الاسماء يخرج عن الحصر لو اراد مرشدنا يستوفي جميعها
 فله باعتبار النسبة الكل موجود حصل منه اسم واما ما سمي به نفسه
 في كتابه الكريم وعيا السنقة انبياءه عليهم السلام وسمي به عند الخلق في محصور
 وهذه الكلمات ربما تجلج عند الضعفاء الى رباة شري واما الكسر
 سورة الانكار في ذلك واقول اذا اعتبر ذات لسر وجل من حيث
 مصدر القسم الذي وافقه بذكر الموافق والمناق واعتبر مع هذا نسبة ذلك
 القسم الى الشيء الذي وافقه وينافيه من حيث وافقه وينافيه يظهر له سمان
 وهما الضار والنافع فان الجاد لا يفرق شي ولا ينفعه من حيث الادراك
 وان كان يجوز ان نعده صورته بشي فذلك الشيء هو الذي غير صورته ولكن
 الاصطلاح الاصل الحقيقي في الضر والنفع انهما لا يطلقان الا على ماله ادراك
 واما اطلاقهما في مقتضى اللسان على غير فهو بطريق النقل والافعال المنقولة
 كثير وهو اشر من كل خطاب الى بيان ولا عبرة بالالفاظ بعد ظهور المعاني
فصل اعلم بقول الضار والنافع ففهمان فكيف قلنا انهما اسمان
 وهل يجوز ان يقال صفات لله تعالى اسماء ام يبعد عن ذلك فاعلم اننا اذا
 نظرنا من حيث الحقيقة فالفرق ظاهر من الاسم والصفة فانها متباينتان
 في المعنى فالاسم هو اللفظ الذي وضعه اهل الاصطلاح للدلالة على اسماء
 من غير ان يعتبر فيه صفة عاجدتها واما الصفة فهي العكس من ذلك

وهذا الكلام اسم الجرح مدعى اسمها من غير ان يعتبر منه الصلاة او الدين الصلح
والدين صفتان لا يطلقان الا عند اعتبار شيئين مخصوصين في الجرح وغيره وهذا
هو الحق اصح مما نطرا من حيث العقل فاما اذا نظرنا من حيث الشرع
فقد قال الله تعالى ولله الاسماء الجسني فادعوه وعيا هذا يندرج اللطيف في
والرحمن الرحيم تحت تلك الاسماء ونسبها لئلا يكون له اسم يدل على حقيقة مستماه
من غير اعتبار صفاته الا الله فان هذا الاسم له منزلة الاسماء الاعلالم
للغير **فصل** اذا نظرنا نظرا شافيا علمنا ان كل ما وصف له تعالى
به نفسه او وصفه به غيره فهو باعتبار نسبتته الى بعض الموجودات او الى
جميعها وسببنا لذلك من يد اوضح فيما بعد واما القسم الذي هو علمنا به
فينسبه غاية الاشتباه ان يكون موضوعا للدلالة على الموجه الذي انتهى اليه
نظر السالك كالذي ينشأ من طريق الوجود الجسني الى الوجود العقلاني ثم انتهى به
السلوك الى ان فوجت له ابواب الملكوت فلما انتهى تغلغل في حار الملكوت
ظفر بكرة التوحيد فوضع الاسم العلم للدلالة على تلك الدرة لا باعتبار نسبتها
الى الوجود صدر عنها بل باعتبار ذاتها فقط من حيث رآها موحدة واما العلم
سمى تلك الدرة قدسية فاسماها من ذلك من حيث رآه مغايرة لها لساير
الادوات في الحاجة الى علة موحدة لها وكذلك اذا نظرنا الى اسم الحق
والحق علمنا ان واضعها نظر عند الوضع الى موهب الغير وبطلانه واما
الاسم الذي هو كالحلم له فلا تجد فيه شيئا من ذلك فرما بكلفه في ذلك ايضا
ويتعرف فيه بانواع من التعريفات البارحة ذكرها اهل النجوى والتعريف
في كتبهم واشتعال شرح وجوه الخلقة تذكر التعريفات لا يحمله الوقت
فانه انفس من ان ضيقه بالشار ذكر ولا هذه اللمعة يحمله ايضا فانها
بنو ارجح اختصارها عن بيانها في هذا **فصل** كل ما يمكن
فيجب وجوه بالقدم هكذا في حيز ستة الله تعالى في الملك والملكوت

وان تجد ستة الله تبديلا وكل ما لم يوجد فهو بعد محال الوجود اعني غيره
لا بذاته والمحال لا يكون مقدورا وما لم يصر الشيء مقدورا فالقدرة الازلية
لا توجد وبما ذكرنا السبب في وجود الموجدات هو ليس قال هو وجود
ولا مانع من وجود المسبب مع وجود السبب الا فقد شرط الاز وجود المشروط
مع عدم الشرط محال ومما وجد شرط الممكن او جبت القدرة الازلية
وجوده بالضرورة وما دام يجوز شرطه فهو بعد ليس يمكن الوجود فاذ
تحقق ذلك فاعلم ان كل موجد فهو واجب الوجود اما بذاته واما بغيره
فقد اتصلت اذا جردوا الواجب في المحال ولا حائل حول بينهما وانما الامكان
جد فاصل بينهما والاحقيقة له اصلا كالنقطة الوهية التي يفرض على خط
مستقيم وكما يجد في جز بين الماضي والمستقبل من الزمان فكانا خسر
حدود الماضي متصلين اول حدود المستقبل واما الحد الذي تصل بينهما فلاحقة
له الا في الوهم فانك اذا فرضت نقطة وهمة على خط الزمان المستقيم
الى الماضي والمستقبل لم تجد شيئا فاصلا عن الماضي والمستقبل عن خط
الزمان حتى يكون هو حقيقة الحد الفاصل وهو النقطة المفروضة في الوهم
فصل ان خط يملك الله تعالى لم يوجد لغرض روح الية
وهو محال ارجح عرض وهو ايضا محال الى من طريق الطبع المحض ولا وصف
الله تعالى بذلك فاعلم ان هذا سوال خبير منه اكثر العلماء وهو خاطر الزمان
خطر لا وده النبي عليه السلام حيث قال ان رب لم خلقت الخلق فقال له كنت
كثيرا مخفيا فاجبت ان اعرف وكان المعنى الذي يقضي صدر الوجود عنه
هو الذي كني عنه بقوله فاجبت ان اعرف ولا يتصور ادراك ذلك المعنى
اهل للعارفين وانما ضيق العقل لئلا يستدل عا وجوده من وجود الموجدات
وذلك بعد ما حقق عنده ان الله تعالى عالم بالجزويات بحيث لا يتشكك
فيه فان العقل اذا تحقق اسنادا لموجودات الية وتحقيق بعد ذلك علمه

بالجواريات ظهر له لا محالة بان ايجاد الواجب مع علمه بالاداء صفة ضرورية
 الوجود تلك الذات كمالاً للفرد مثلاً صفة ضرورية لها فكما لا يجوز للواجب
 ان لا يكون قدما فلا يجوز له ان لا يكون مصدراً للخلق وكان قول القائل لم كان
 مصدراً للوجود كقولك لم كان قدما والجواب انه لو لم يكن قدما لم يكن
 واجبا ولو لم يكن مصدرا لوجود الوجود ايضا لم يكن واجبا فمن حقق استداد الوجود
 اليه فلا بد ولن يقول ان الاداء صفة له فنقول هذه الصفة ان كانت ضرورية
 الوجود له فالسؤال يلزم عن كونه موصوفا فانها هوس فهو كالسؤال يلزم عن
 كونه قدما ولن كانت غير ضرورية الوجود له فهي صفة عارضة خارجة عن
 ذاته والعوارض تحتاج الى العلل والواجب ياتي بذاته لن يحتاج في شيء الى غيره
 والامر ليس واجبا **فصل** كل موجود حادث وجد فهو مقدور
 وكل موجود مقدور فهو مراد اذ لو لم يكن مرادا لوجوده وجد فصدر الوجود
 اذا مراد وكل موجود فله الى الواجب نسبة تامله اعني الواجب الكل موجود
 وجه وكل موجود فهو حاضر للواجب والواجب معاني للكل موجود وما ليس
 حاضر للواجب فهو معدوم اذ ليس اليه وجه ولولا وجهه الفين هو لم يكن
 الموجودات اصلا ووجه كما يقال في النظر الحاجتي لولا وجه الشمس المقوم
 لوجود الشعاع ان المنسطة على الارض لم يكن للشعاع ان اصلا ووجه
 واذا كان الواجب الكل شيء وجه كان بالضرورة عالما بكل ذرة من ذرات
 الوجود فمدى غاية العقل عرو وجه فانه يشبه في الوجه للكل ما يراه
 ضروريا له من طريق الاستدلال عليه بالموجودات وصفاتها كما يراه من
 استدلاله بالموجودات وحدونها عاقدهم وقدرته وادارته وعلمه واما
 ما وراء ذلك فليس ادراكه من شان العقل **فصل** كل ما في الوجود
 فسيبته من سعة العلم انزل نسبة الاشياء من شئ لا يتناهى وهذا الكلام
 يردك العارفون بصايرهم حقيقة بحيث لا يمكنهم ان شكوا فيه كمال العقل

يكون ان الكمال اعظم من الجزو ولن وجود المفرد مقدم على وجود المركب
 وهذا الادراك يقيني عندا اعتقلا لا تشويه شبهة اصلا واليهما غير جرميت
 ادراك ذلك مع وضوحه عند العقل اذ عرفت حاسة هذا الادراك فلذلك
 العقل المختلفون في طور العقل الذين لا يمكنهم مجاوزته حرمون ادراك
 قولنا نسبة كل الموجودات الى الله تعالى كنسبة الاشياء الى شئ لا يتناهى
 فيتحيزون ويتيهون كيفية علم الله تعالى بالجواريات ويظنون ان تغير
 علمه لان من هذه الجرويات **فصل** من عباد ايات القرآن
 قوله تعالى فلقنهم عليهم بعلم وما كنا غائبين فهو مشعر بان كل شيء حاضر له
 وانه حاضر مع كل شيء فلذلك لا يعجب عن علمه شيء واتما قوله عز وجل وسبح
 كل شيء علما فان استعمال السعة فيه مع ذكر العلم اعجب من كل عجب ويانه
 ان الموجودات مستفان من علمه وعلمه محيط بكل شيء كما قال عز وجل احاط
 بكل شيء علما والحق لن يسره هو الكثير والكلام ولزما عده هو الواجد والجزو
 لا يلا كل ما سواه فليس يحزو ولا واجدا ايضا لان الوجه للذات بل كنسبة ولزمه
 وخذ لهذا الكلام انما مضى نفسه مثالا على قدر عما كرا وعلم ان الشمس
 ولزمت واحدة والشعاعات الفايضة منها كثيره فالحق لن يقال ان الشمس
 هي الكثيره والشعاعات هي الواحدة فاذا كان العلم المستفاد من وجود المعلوم
 شتى علما وهو علم الحق فكيف لا يسمى الصفة الالهية التي هي منبع الموجودات
 كلها علما لا يدر الحق ان لا يطلق اسم العلم الا عليها فان اطلق على غيرها
 فبالجمار المحض والتوسع البعيد والاشهر ان الضرف من حيث الحقيقة
 عندنا عارف وان كان العلم كما يكون بان اطلاق لفظ العلم على علم الله
 عز وجل وعلم الخلق بطريق التشابه وقول من قال ان يسر العلم الجرويات
 فلان قولهم علوا كبيرا كانه ذهب اليه محققه من حيث راي تلك
 الجرويات داخلة تحت الماضي والمستقبل فظن ان تغيرها بوجوب تغير

العلم بها وهذا هو سر عند اهل التحقيق لان الزمان جزء من الموجودات لانه
عبارة من مقدار الحركة والحركة من صفات الاجسام خاصة ومعلوم ان الاحياء
أحسن الاقسام الموجودة من العلم الازلي والموجودات كلها شريفها وخسيسها
مستفادة منه وليس وجود العلم الازلي موقوفاً على وجود شيء بل وجود كل
شيء متوقف على وجوده فاذا كان الزمان جزءاً من الموجودات كما بين فكيف
يجوز ان يقال بان من تغير بعض الموجودات تغير علمه وانما كان وجه ذلك ان لو
كان علمه متوقفاً على وجود الموجودات كما هو علم الخلق فاذا لم يكن علمه
كذلك فلم يلزم من تغير الجزيئات تغير العلم المحيط بها **فصل** من ظن
ان تغير الشعاع سبب حجاب منبه استعداد الارض لقبولها كاستجاب
مثلاً يلزم منه تغير الصفة التي ينبوع اشعاعات عند تغيرها ولكنها فرضاً
الكلام فيما اذا كان تغير اشعاعات صادراً عن حجاب منبه قبول الارض
لنور الشمس ليست اقول منبه فيض الشمس فان الشمس بصفتها كما كانت
لم تغير منها شيء بسبب هذا الحجاب وانما الحجاب منبه قبول الارض لفيض
نور الشمس **فصل** الشمس نراها كاملة في سلطان اشراقها
ليست حجاب الالكتاب كمال شيء من ظن انها اذا قابلت جميعاً فظهر
شعاعها عليه وبلغ اشراقها اليه كان ذلك كما لا في حقها هذا خطأ فاحش
انما كمال كل شيء في مقابلته للشمس حتى يظن من كمال اشراقها بنصب ما فاقها
ان يكون مقابلته للشمس كمالها فكلا وجهاً هذا من حيث النظر العاني
مثال حتى في تفهيم المفصول وهو عند اول الابواب لبس اللبس وكما ان الكمال
وهذه الالفاظ تبعد غاية البعد عن تجل حقائق معانيها بصيرة العقل
وانما ادراكها الى طور وراطور العقل ومهما كان في باطنك شيء من قلوب
أفيض عليك بالمعقولات كلها دفعة واحدة لم يشف ذلك عليك ايضاً
وكما لا سكن طلب الحجاب بالمال ولا طلب العطشان بالخمر فكذا طلب المعارف

العلم بها وهذا هو سر عند اهل التحقيق لان الزمان جزء من الموجودات لانه

المخصوص بالطور الالهي ورا العقل لا يسكن بالمعقولات **فصل**
شبهة الموجودات كلها الى الله عز وجل واجدة فالجاذب من الزمنية والمأخوذ
منها والمستقبل متساوي في النسبة اليه والموجودات اذا نظر في الالهيات نظر
العقل ترتيباً فان بعضها تقدمت على البعض كقدم المفسر على الممر كونه ولكنها
اذا اضيفت اليه ونسبت على الوجه الحق تساوت نسبها اليه فهو تعالى
واسع وسع كل شيء علماً ان لو اعلمه بوجوده لما وجد فالذي وجد والذي
لم يوجد داخلان على التساوي بحسب علمه المحيط الذي يعجز افهام الخلق دون
ادراكه ومثل اشياء عقولهم دون ملاحظة حقيقته ويحقق قواهم دون الوصول
الى اثر من اثاره اذا شبه علمه اصلاً علم الخلق كما لا يشبه ذات الشمس
شعاعاً اصلاً في المثال المجسوس الذي يقتصر نظر العاقل عليه وكيف لا
وعلمه الازلي كان موجوداً قبل الزمان وقبل جميع الموجودات كما هو الان
موجوداً وليس لعقولنا الضعيفة ان تدرك علمه بالجزيئات عيانية ولكنها
مدرك بعضها عن ادراكه كما مدرك الوهم عن ادراك حقيقة موجود لا يكون
داخلاً في العالم ولا خارجاً ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ولا يمكن ان يعتبر
عن حقيقة العلم الازلي من طرق العلم الالهي العبارة الموضوعه لعيني
غير المعنى الذي اراد بها ههنا ولذلك شوش العقول والافهام دون ادراك
ذلك من خسر همتهم وعقله وعلمه عن ادراكه فليحل بالجرع اقوته وقدرته
وليكرر نظره في نفسه فحساه شفة له بآب منه وليسع صدره وجر علني
التوضيح لما طهر القلب عن الحب لما نفع له من ادراك الحقيق ولا يبادر
ان التكذيب دون التوقف فيه فهذا معتقد قوم اعقدوا واجه سنين
في العلم القديم ما يعتقد سائر الضلال حتى هداهم نور هدايتهم
وكرما الاستيقاظ منهم واستنبي باولهم عز وجل يزيرهم معرفة بحجج
عقولهم عن ادراك الامور الالهية فمن لم يحيط بعلمه وعقله بحقيقته

علم كان موجودا قبل الكون وقبل القبل وهو سبب لوجود الموجودات ويجب
بالكل اجابة لا يتصور ان كون وراها اجاطة فقد طلب بغير الانوق وطوع
في تناول العتوق والتخلع بالحقيقة عن غريزة العقل والجرى لن يتعد امثاله
من المجانين عند اهل الفضل فحقونا اجمع عن ادراك العلم الازل من التملابل
من الجمادات علمنا بدرجات كثيرة ونسبة علمه ال علمنا كنسبة قدرته ان
قدرتنا فكما يستعمل في قدرتنا اخراج شئ اعني اياه لامن شئ وليس كذلك
في قدرة الازل لانه يدع السموات والارض اي موجود ما يحترقها لامن شئ
فكذلك يستعمل في علمنا لن يتغير المعلوم ولا يوجب تغير افعه لان علمنا مستقلا
من المعلوم ويستعمل في علمه تعالى الذي يستداليه وجود الموجودات
كلها نعم لما كان العقل يدرك اول نظره تفاوتا بين القدرتين ولم يدرك
تفاوتنا بين العلمين تاه في الحكم فوقع في هذه الاغلوطة وتغفل بذكر
الاجولة والله تعالى فوق العقل ومحيط بالعقل فكيف يتصور ان يحيط العقل
به وبصفاته واجاطة الجزوا بالكل في غاية البعد والعقل ذرة من ذرات
الوجود الجامع له وقد ذكرنا ان الموجودات كلها لا يشبه لها اصلا من
سعة العلم الازل فكيف يليق بالعقل ان يلج في ادراكه ومن ضمن قيمه
عن ادراك هذا العجز فهو له وقلة استدلاله لادراك عجزه وليس قصوره
مستند الاضيق عوصلة عقله شععر على حيث القواني من عاداتها
وما علمت اذ لم يعلم البقرة فسيان من ارسل محمد صلى الله عليه وسلم الى كافة
الخلق ونطق على اسانه بالحق فقال جل من قائل فايما تولوا فم وجه الله
ان الله واسع عليم ولولم يكن في القران سوي هذه الآية لكان كافيا في
الشهادة عما جهل الجاهدين المكذبين واجاطة للعلم الازل بالجر ويات
فكيف ولا جرف منه الا وهو شاهد على عما هم وذلك انه ذكر في ذكر الآية
صفة الواضح مع ذكر العلم وقرن ذلك بان قال فايما تولوا فم وجه الله

وهذا اشارة لطيفة مريحة الى ان كل موجود فله نسبة ما الى وجهه لولا ان
النسبة لما وجد كل شئ فانه يعاينه لان وجهه اليه وهذا معنى علم الجرويات
فصل ما دمت تطلع في التصديق بحقيقة العلم الازل من طريق
المقدمات فانت بعد تعرف في جديديا به انما التصديق الحقيقي موجود
على ظهوره في الباطن بشرح به صدره ويتبع له حوصلته كقدرته ان
النور ان الله لا تشبه علمه علم الخلق وينقطع عند ذلك طبعه عن الايمان
المستفاد من طريق العلم وكحق يقينا انه ما لم يظهر ذلك النور في الباطن
لا يتصور لاحد ان ومن صفة العلم وسائر الصفات حق الايمان وحق الايمان
ان يدع التصرف راسا في الصفات الازلية وتدع الطهر في النور وعلمه
كذلك فلا تطلع في حقيقة الايمان وهذا النور المشرع اليه بظهوره في الباطن عند
ظهور طور روح العقل والاستعداد وجوده في العقل اظهر كثره ويحاذ
ان لا يعرف عندها الا الله عز وجل واقل ما يدرك في هذا الطور مدرك الاحتياج
في ادراكها الاستدلال بالمقدمات فالجبر لا يحتاج الى الاستدلال في ادراك
المبصرات انما الاكده هو الذي لا يمكن من ادراكها الا من طريق الاستدلال عليها
كما لو استدرك بالمشاهدة البصر وما ورا الوجود من حقيقة الكون
فليس يمكن له ادراكه من طريق الاستدلال في ذلك صدد فصل
العقل انما خلق في الاصل لادراك الاوليات التي لا يحتاج فيها الى المقدمات
فانما ادراكه لها من النظرات من طريق الاستدلال والاعتبار بالمقدمات
فكانه خارج عن طبعه الاصل وهذا كما ان جاسة الكس خلق في الاصل
لا دكر الملموسات من حيث انها ملموسات فانما اذا استعملها الاكده
للاستدلال على وجودها يدرك بالقوة الباصرة كان ذلك خارجا عن طبعها
اعني عن طبع الجاسة اللامسة وكذلك الكفاية من خاصية اليد فانما كان
الا قطع بكتب برحليه كان ذلك خارجا عن طبعها فان القدرة الازلية لم يوجد

الرجل المكتوبة بل الامور اخ واعلم من ذلك ان ادراك المعقولات الغامضة
 طور ورا العقل يستغنى في ادراكها عن المقدمات فان نسبتها الى الفواض نسبة
 العقل الى الاوليات **فصل** لعقل تقوى هذا يعسر على ادراكه
 فردة شرجا فاعلم ان نسبة هذا الطور الى مدركاته كنسبة قوة دوق الشعر
 الى ادراك الفرق بين موزون الشعر ومن اجفه فذلك القوة لاكتناج في ادراك هذا
 الفرق الى مقدمه فذلك الطور الذي ورا العقل لاكتناج في ادراك الفرق بين
 الحق والباطل في خواص المسائل الى مقدمات كما يحتاج اليها الناظر من طريق
 العلم لنقصانه ولما يحتاج الى ادراك وجه المبصرات الى ان يخرج مقدمه
 اليها في يدرك وجودها بقوة الشمس كما يحتاج الى الذوق له الى مقدمات
 الغرض حتى يدرك بواسطتها الموزون والمزج من الشعر **فصل**
 اعلم ان العقل طريقا الى ان يدرك معنى القليل والكثير وانما صفتان اثبات
 للعدد وله طرق الى ان يدرك ان القليل المطلق الذي لا اقل منه الاعداد
 هو الاثنان وليس له طريق الى ادراك اكثر المطلق الذي لا اكثر منه فاعلم
 ان نسبة الكثير المطلق الى الادراك الى العلم الا ان النسبة القليل المطلق فلما
 فرق في علمه من ادراك الكثير المطلق والقليل المطلق ولا يمكن للعقل ان يدرك
 كيفية اجاطة علم الا ان يدرك ادراكها موقوف على انفتاح عينه باطن
 الادمن تحتضها العارفون وحينئذ يتبين له حقيقة الطور الذي بعد العقل
 ونسبة العقل من هذا العين كنسبة الشعاع من الشمس وضوء العقل عن ادراك
 مدركات هذه العين ضام في حضور الوهم عن ادراك مدركات العقل فساد
 من اطنه تصديقاض ورا لا لاجرافه للشدة ولا ريب في الكثير المطلق في علم
 الله عز وجل كالقليل المطلق من غير تفاوت فيتميز عن المعرفة قد انجز
 في ماطه وسيجربنيوعا على القرب لاثبات هذه الحجة قايما ثم اياه ولن يتبع
 للعالم اليها طريقا فكثيرا ما يقع من الوقاع ما يعثرها وتعد لها وعلى الحجة

١٤٢

في العلم

في العلم

خرجها عن كونها مدركة لما اختصها وتغير في ذلك بقوله تعالى مثل الذي
 استوقد نار الا واعلم ان نسبة تلك الوقاع من غير معرفة كنسبة الوقاع
 التي تقع للارض وبطل استعدادهما قبولها لفيض نور الشمس من الارض
فصل من خواص الطور الذي بعد العقل انه اذا ادرك وجه الحق
 تعالى لزمه شوق عظيم اليه لا يتصور عنه العبارة وطلب تمام للعقل ايضا
 يلتزمه ادراك وجه الحق ولكنه ليس كذلك التذاد با ادراك كماله بل هو التذاد
 به من حيث انه معلوم كما يلتزمه سائر المعلومات من الحساب والطب
 وغيرهما ولعمري ان التناقض في التذاد بين ادراك الحق ومن ادراك
 مسألة حسابية ولكنه كالتفاوت الذي يراه في سائر المعلومات من حيث
 شرفها وخستها بل من حيث ان بعضها فوق بعض بالطبع فكان العقل اذا
 التذاد ادراك وجه الحق من حيث كونه معلوما فهو شبيه بالبصر الظاهر اذا
 التذاد ادراك مضمون طيب من حيث انه مبصر ذلول جسد فان هذا التذاد
 يعتد عن التذاد جاسة الشمر راجحة عند ادراكها فكما ان ادراك الصير لوجه
 المسك كجاسة البصر والتذاد با ادراك لونه لا يظهر فيه عظيم شوق وكثير طلب
 للمسك كما هو في حق من يدرك راجحة جاسة الشمر فكذلك ادراك وجه الحق
 تعالى من طريق المقدمات العقلية فلا يلزم ادراكه للشوق الذي يلزم العارف
 وانما يلتزم العقل با ادراكه من حيث انه معلوم فقط **فصل**
 اذا اتى السالك عن المعرفة فقدر كمالها واستعدادها للادراك فيض
 عليها الطائفة الامور الى الهيئة وبقدرة فيض ذلك عليه يحصل له الف مع
 عالم الملكوت وانس بالطاف الحق وعشق لجمال الحصر الذي له فيتناثر
 اسمه بهذا العالم على التدريج شيئا وتزايده بقدر ذلك اسمه بالعالم
 الاخرى وربما تقيس ان هذا الاسم عما يحصل للنظر من الاشياء العلوية
 النظرية وذلك طريق فاسد وخطاسه وخاطر فاجش وانما استعير

ها هنا لفظ الانس وغيره من العشق والجمال وغيرهما ضرورة فلا يغربك تشابهها
في المعاني المختلفة فتصل من حيث لا تدرك ولا تقع من معانيها بقرهات
تخيلا عقلك الضعيف منها **فصل** من لم يرزق من هذا الطور
ولم يصدق عقله من طريق المقدمات وجوب فيكاد يستحيل له الايمان بالنبوة
اذ النبوة عبارة عن طور ورا هذا الطور الذي سبقت الاشارة اليه ومن لم
يصدق ذلك فهو بعد غير مصدق بالنبوة اصلا فما ظنك من كذب بطور
الولاية وهو الذي يظهر بعد العقل ولا يظهر طور النبوة الا بعد ولصدق
باللسان واعقد بالقلب انه مصدق بحقيقة النبوة فهو محض ويكون مثاله
في اعتقاده هذا مثال الاكراه اذا اعتقد انه مصدق بوجه اللون وادرك حقيقة
حيث ادرك وجود المتلون بقوة التمس وهيئات فذلك بعد عن ادراك حقيقة
اللون **فصل** الايمان بالنبوة الجلي بالغيب عند العقل فان شبهة
العقل هذا الغيب شئ ما هو حاضر لا ادراكه فهو بعيد جدا عما هو الخفي فان
حصل لك مثل هذا الايمان فاعلم انك توهم بالنبوة والاخر امر عليك ان تأكل
او تشرب او تنام الا عن ضرورة حتى تصل الى هذا الايمان فان قبلت هذه
النصيحة افلحت ولزاهماتها اهلكت ومن جاهد فانما يجاهد نفسه ان يفتنه
لغنى عن العالمين وسيتبين امثاله عند ظهور صفة الموت فواله تعالى بدا
له من الله ما لم يكونوا يحسبون **فصل** تقول فما السبيل الذي يجب
سلوكه على العاقل حتى يتمكن من الايمان بالنبوة فاقول سبيله سبيل من لا
دوق له في الشعر بما لسته اهل الذوق حتى يحصل غرضه وكثير من يكون
له دوق الشعر ولا يدركون فرق بين المنظور والمنصور صدقوا بوجوه وقوع
في غيرهم شأننا ادراك ذلك الفرق وذلك لكثرة ما يستعملوا في حرموا تلك
القوة فصاروا موهون بالغيب ايمانيا فنيها **فصل** صفات سر فعال
منقصة اما يدرك من طرق النظر بعض الموجودات واتصافها بصفات

مخصوصة كالجسيم والصانع والخالق وهذه الصفات تصور للعقل ادراكها
فاما الصفات التي لا تعلق لها موجد اصلا فاذا ادرك ذلك وحقيقته وموقف
على ظهور الطور الذي بعد العقل وذلك كصفة الكبرياء والعظمة والجمال
والهيا فان كل ما يدركه العقل من معاني هذه الالفاظ بعيد عن حقايقها فاباكر
وان تغتر بطواهم الامور فان الطبع يميل الى الخلق على كماله مع التعرّف
عنه فلا يعترف بالعجز بل يحوّض فيما حوز له الخوض فيه وفيما لا يجوز ونزاع
فيما يمكن له ادراكه وفيما لا يمكن من اتمة الوهم للعقل مدركاته وجسرك
شاهد على كذب الطبع اذا قال كذا العقل يمكن له ادراك الجمال الا ذلك
ان يقول له الجبري غير للاجل فما باله لا يترك له ما سواه مع ان جملة الاشياء
بالاضافة الى جماله اتم من كل شيء وعند ذلك يفرغ الطبع الى هذا بان
اشفق على زمان ان اصابه في ذكرها وفي وجه الخلقة كل واحد منها ومن
ساعدته هذه الدولة فترزق شيئا من الطور المشار اليه حتى ادركه من
الجمال الا ذلك قدرا بقدر له ادراكه بهذا القدر كفيه شاهدا على العرض المطلوب
فصل العشق من خواص هذا الطور فلا شك عند من شاهد احوال
العشق ان العقل معزول عن ادراك تلك الاحوال اذ لا سبيل للعاشق الى اتصال
معنى العشق الذي هو ملاس له الى فهم عاقل له بلا شبهة دوق حتى يكون هو
معزلة العاشق الذي ذاقه وهذا شأن العقل في جميع الاحوال من الغضب
والفرح والجمال والعقل يدرك العلوم وليس ان ادراك الاحوال له سبيل
نعم يدرك وجودها ويحكم على كل واحد منها باحكام كثيرة فاما ما هم العشق
وسائر الاحوال فلا يدركها العقل من طرق المقدمات كما يدرك المدركات
المعقولة اذا سمع مقدماتها من غير حتى ساواه في الادراك **فصل**
العشق يتبعه الطلب وحقيقته الطلب لن يكون نظرا لطلب كلمة متوهمها
الى المطلوب وحينئذ يكون الطلب والوجدان توامين واعتبرا بحقيقته

الطلب بالجداب الجديد الى المغناطيس وان اكد اذا كان خالصا انجذب كلبته اليه ولم يكن في طلبه تفرقة فان اخلط بشئ من الذهب او الفضة او غيرهما اضعف ذلك نقصا في كمال الجذاب ومما لم يكن فيه شوب من غيره فالطلب الحقيقي وحينئذ يكون الوجدان الى الوصول الى المغناطيس ضروريا وهذا معنى قولنا الطلب والوجدان قوامين ثم الجديد قد يعوقه عن الاخذار عائق من خارج فلا يكون ذلك قادجا في كمال الطلب انما الفلاح ان يكون في ذاته شوب من ذهب او فضة او غيرهما مما اخلط به في معدنه والعايق الخارج قد لا يكون له عظيم تاثير في قطع طريق الطلب الى الاخذار عليه ومما لم يكن في ذات العايق شوب من شئ ليس يولن وجهه للمعشوق كان كلبته ملبية للاجرام الى قبلته المطلوبة وهي وجهة المعشوق وحينئذ يكون الطالب من اهل البداية في الطلب وتجلي له حقيقة قوله تعالى اسلمت وجهي لله وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقوله تعالى فطر الله الفلق فطر الناس عليها وقوله تعالى لا اله الا الله الذي لا اله الا هو في الدين وقوله تعالى فلا اتخذه العقيدة الا الله والفرق بين ما يعوق العايق من داخل وبين ما يعوقه من خارج ويكون من الله منه منزلة الذهب اذا اخلط بالجديد وبين ما يعوقه من خارج ويكون من الله منه منزلة يدق اصرع منع اكد عن الاخذاب كلابيس ادراله الاعا من صار له قدم راسية في ذلك واما ان اياك يا حامي اعلمك ومغورا بعقلك ان تنظر الى هذا الفصل وامثاله عين الاستبصار ومع لها سلسلك وتبين لك ذلك من الطامات التي سلف بها بعض الجمع من الطالبين ولم يصل الى شئ من معانيها دفقا فيكون من فوائد القرآن ولديهم مندوبه فيسوقون هذا فكر قد عرو وقوله بل كنز واما عالم يطوا بعلمه ولما باتهم تاويله هذا خبيك من الواجب على بصيرة واما العارفين فسوا عليهم ايمانك وكفر منزلة علمك الذي تدل به عندهم منزلة علم الكياطة

والجامة عندها التحقيق من العلم وما ذاعا العالم المحيط علمه بمقاييس المعلومات او لم تخط بعلم الخياطة والجامة قصه كل من كان او فرجها من هذا الطور كان عقله ابصر بعجزه عن ادراك حقيقته الا وادراك حقيقة صفاته واخر عالم من عوالم المذكرات المعقولة ان يدرك العقل عجزه عن ادراك كثير من الموجودات وهذا العجز من وابل ما يلوح في الطور الذي بعد العقل وكان احر حدود الطور العقل متصلا بآخر حدود الطور الذي بعده كما ان احر حدود التمسك بصل او حدود العقل في خاصية العالم اذا لم يكن علمه ان يعلم يقينا انه لا يتصور له ادراك الحقيقة الالهية ولما يدرك ذلك بعد انقائ مقدّمات كثيرة مشهورة عند العلماء النظار فيكون بين ادراك العقل لعجزه بالمقدّمات ومن ادراك العارف لذلك العجز اعني لعجز العقل عن ادراك مدركات العارف بكون بعيد ورفق عظم وبكاد يكون ذلك العجز الذي يلوح للعقل بمنزلة العجز الذي يلوح للوهم عن ادراك مدركات العقل فان عجز الوهم عن المعقولات الغامضة مستفاد عند الوهم من المقدّمات واما العقل فانه يدرك عجز الوهم عن مدركاته من غير مقدّمات فعليه الوهم لن يعترف بالعجز عن ادراك العقليات اذا قرّر العقل ذلك عنده بمقدّمات مسلمة عند الوهم فلذلك العاقل اذا تقرّر عنده عجز العقل عن مدركات العارف فقد بلغ اخر منازل العقل وادرك منتهى ما يمكن ادراكه بالعقل فيستوطن حينئذ كعبة طلبه وهما هنا يوافق السالك اول منزل من منازل الطوار المعرفة

فصل ٢٩ في العقل عاجز بالضرورة عن ادراك عجزه الحقيقي عن ادراك مدركات العارف كما ان الوهم بالضرورة عاجز عن ادراك حقيقة عجزه عن ادراك المعقولات والعقل هو الذي يدرك العجز الحقيقي الذي لا اله الا هو عجز ادراك الامور العقلية فاذا كان العقل عاجزا عن ادراك عجزه الحقيقي فكيف تعجب المتعجبون من قولنا انه عاجز عن ادراك حقيقة الحق وحقيقة

علمه الله هو مخرج الوجود فاذا برجع تفاوت العقول في هذا النظر الى تفاوت
 في الاستعداد لا ادراك العجز فليس العجز الذي اعترف به محمد صل الله عليه وسلم مثل العجز
 الذي اعترف به اسونكر لا بد وفي الاعتراف بالعجز عن الاعتراف بالعجز ايضا تفاوت
 عظيم ولعل النفس اذا استغرقت في العجز عن ادراك كمال العجز فقد صارت مدركا للعجز
 من طريق المعرفة لا من طريق المقدمات ولعل قول الصديق الاكرم رضي الله عنه العجز
 عن ادراك الادراك ادراكا كان اشارة الى شيء شبه ذلك لعل المعرفة المذكورة في قول
 الصوفية من عرف الله كل لسانه قريبة في المعنى عما يشرب به **فصل**
 في انتميز الكلام الى اجزاء وذو جودا نظر العقل وكما ما خضت فيه بقرائحه
 اكثر الخلق فقليل منهم من يدرك ذلك ولا ينكره فالاول من ان الخوض المفصل واقول
 ما اوجب كمال استتمام معاني المعنى التي كفاية من قبله حديث الصفات ودلالة
 اقسام الوجود على اقسام الصفات المتعددة التي هي الحقيقة لا غير الذات والغيرها
 كما قاله اهل الحق واجمعوا عليه من عدا حرم فان الحكم باثبات ذلك مستلزم عند
 العقول الضعيفة **فصل** لعل يقول من مجال الظاهر في العقل
 الاول ان يكون الشيء لا غير شيء والغيره جنس لكل لئلا يتردد ذكره في ما شفي به
 بعض العلل فاعلم قول القائل لئلا يتردد ذكر الشيء مثلا لا غير ذلك الشيء والغيره من
 وجه واحد محال وليس اصد من العقل ابصار اعتقاد امثاله ولكن اذا وجد اعتبار
 لم يكن محالا كما يقال مثلا هذا الشيء ليس بمعدوم ولا موجد فان ذكر محال قطع
 واستثنائه للعقل غاية الوضوح ولكنه ظاهر الصدق اذا اعتبر بمعناه
 وجهان واطلق على مقتضى معنيين محققين وبسبب انه لئلا يكون موجدا
 من وجه ومعدوما من وجه وهذا حكم كل موجد سوى الموجد الذي هو قائم
 بذاته فان كل ممكن اذا نظر الى ذاته ولم يعتبر في وجوده الوجود له كان معدوما
 من ذاته ومهما نظر اليه من الوجه الذي هو في قومية الواجب كان موجدا
 وال مثل ذلك يشير القليل العظيم والكلام القديم حيث يقول كل من عليها فان

الرجوع

الله وعاشي شبيهه لئلا يتردد قوله علمه الله حيث يقول اصدق بيت قالته
 العرب بيت كثير الاكل شيء ما خلا الله باطل **فصل** الصفات
 غير الذات لئلا يظن انها من الوجه الذي يكتسب الذات وهي غير الذات انما تظهر
 اليها من الوجه الذي يكتسب انقسام الالقسام المتعددة وعلى هذا الوجه كل الصفات
 متغايرة ومتعددة وهذا له مثال واضح ولعل نفسك لا تنزع الا بعد سماعه
 فهو الذي كسر سورة استنعاها لما نحن فيه بالكلية ونقطه دابر انكار المعتقد
 عليه فاعلم ان العشر لها ذاتها معنى مفهوم وذلك المعنى واحد لا ينقسم
 ويدل على لفظ العشر فاما اذا اعتبر منها نسبة الى خمسة دل عليها بلفظ الخلف
 واذا اعتبر نسبتها الى العشرين دل عليها بلفظ النصف واذا اعتبر نسبتها الى المئتين
 دل عليها بلفظ الثلث وهكذا يمكن ان يدل عليها بالفاظ اخر وهذه الصفات
 التي وصفت بها العشر عند اختلاف تلك النسبة واجبة من وجه وكس من
 وجه فاذا اعتبر منها الوجه الذي يكتسب ذات العشر لم يوجد فيها تعدد واذا
 اعتبر منها الوجه الذي يكتسب اقسام الاعداد التي نسبت العشر اليها تعددت
 باعتبار تلك النسب لتعدد اعداد نسبت اليها وكذلك ذات الوجه الواحد
 التي يكتسب منها الوجهة وكيف لا يلزمها الوجهة والواجبة التي هي اخص من الوجه
 لازمة لها اذ لا يمكن ان يوجد لغيرها من الذات خاصيتها الموجهة لها
 فالوجهة لازمة للشمس اذ ليس لها ثابته في الوجود لكن الاجدية ليست
 لازمة لها اذ يمكن وجود ثابته لها فاذا نظر في الذات الواجبة التي
 نسبتها صادقتها متحدة غير متكون بوجه من الوجه واذا نظر في قلوب
 السالكين يعيونا ان تلك الذات صادقتها كذلك غير فرق ولكن لكثرة
 نسب تلك الذات الى الموجهات الاخر التي استحققت الوجه من تلك الذات
 لامن انفسها احتاج السالكون بالضرورة الى تغيير العبارات عنها حتى تتأدق
 جقائق تلك النسب بواسطة الالهام الضعفاء فاذا نسبت تلك الذات

الى صدور الموجودات منها وعلم انها ممكنات ولن الممكن لا بد له من واحد وجوه
 سميت عند اعتبار هذه النسبة التي بينها وبين الموجودات قدرة ورتبا سميت
 ارادة عند اعتبار نسبة اخرى والقلوب لضعفها بظن مغايرة بين القادر والقدر
 والارادة والمهد هذا انتهى نظر العقل **فصل** في علم اذ ان قولنا
 الصفات لا عين الذات ولا غير الذات حق وصدق ولا يجوز المصير الى خلافه
 اجد من المسلمين اصلا ومن صار اليه فقد خلع من عنقه ربة الذين هم من هذه
 السلف الصالحين والامة المنقرضين ولنا فهم اسوة حسنة وقدره مرتبة
 قد اجمعوا على ذلك فاطمة الضرورة التي يعرفها المحققون من كبار العلماء دون
 اهل الظاهر من الرسمين فمن صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا
 متبدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات كحقيقة المغايرة فهو متوهم
 كافر ومع كونه جاهلا **فصل** في علم ان الله تعالى وصف نفسه في كتابه
 الكريم غير مرة بصفات متعلقة كالقدرة والحيثية والاعزاز والاذلال وال
 السمع والبصر والاحياء والاموات فقال عز وجل ان الله على كل شيء قدير وقال
 ايضا وما تشاؤون الا ان تشاء وتندر من تشا وقال ليس كمثلها
 شيء وهو السميع البصير وقال هو الذي يحيي ويميت فانظر كيف تعبدون هذه
 الصفات بتعدد نسب الموجودات الى ذاته التي هي مصدرها وبغير ان تدرك
 هي في ذاتها من الوجه الذي بين الذات ثم قس على ذلك سائر الصفات فما اراكم
 تعجز عن ادراك شيء من النسب في كل صفة ان كنتم من الممارسين للخواص العقلية
 واجتهدا ولا تفهم ما قوله **فصل** في علم من المعلوم الظاهر الذي
 لا يجوز ان يمان فيه لن حقيقة الازلية التي صدر عنها الوجود اذا نظر
 اليها واعتبر ما وجد منها وما لم يوجد منها بعد ولكنه وجد في اجلة المسمى
 وقدمه المعلوم كان لما وجد منها نسبة لا يوجد تلك النسبة لما لم يجد
 عنها بعد وهذا هو خلاف الموجودات والمعدومات في النسبة اليه

ن

ثم الموجودات بخلاف نسبتها اليه فليست نسبة الملك الى ذاته كنسبة الانسان
 ولا نسبة الانسان كنسبة البهايم ولا نسبة البهايم كنسبة النباتات ولا نسبة
 النباتات كنسبة الارض والسموات ولا نسبة البهايم كنسبة الجرم ولا نسبة
 العنبر الى الدنيا والارض كنسبة الدليل فيهما واعلم ان الله عز وجل اذا نسبت
 اليه كل من غير وجه من الوجوه افترض هذه النسبة ان سمي معزا واذا نسبت
 اليه اهل الالذ اقضت النسبة ان سمي مزا فاذا نظر اليه من حيث هو مصدر
 الحيوة والموت قبل هو الذي يحيي ويميت واذا نظر الى جاطة علمه بموجودات
 يدركها الانسان بحاستي السمع والبصر قبل هو السميع والبصير واذا نسبت
 اليه جميع الموجودات ورواها جميعها متعلقا به قلما شاك ان كان وما
 لم يشاك ان كان واذا نسبت اليه الموجودات الحاصلة منه والمعدومات التي
 لم يحصل منه بعد وعندها قيل هو على كل شيء قدير والقدرة متعلقة من نسبة
 الموجودات والمعدومات اليه والارادة والحيثية من نسبة الموجودات اليه
 فقط واما الارادة فتلقاه من الموجودات العلية واما الحيثية فتلقاه
 من الموجودات المدركة والحجي والحيثية متعلقان من نسبة كل حي وميت اليه
 وقس هذا القدر سائر الصفات **فصل** في ذاتنا ناقصة والما تجملها
 تمام الصفات ولذا نحتاج قدرتنا الى الارادة وارادتنا الى العلم والقدرة
 لا تكفي في حصول المقدور الا مع الارادة هذا في حقنا اما اذا نظر الى كماله
 لا نحتاج في شيء الى شيء وكل ما نحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص التقاض لا يليق
 بالموجود الواجب فعلم الله تعالى بالشي لا بما يراد منه ولا ارادته بخلاف
 قدرته فذاته كافية للتكثير الخ فمضى النسبة الى المعلومات علم وبالنسبة
 الى المقدورات قدرته وبالنسبة الى المراتب ارادة وهي واجبة ليس فيها
 اثينية بوجه من الوجوه والاثينية لا يتصور وجودها في الواجب اجالا
 اذ لا يجوز ان يكون شيئا وكل واحد منها واجب بذاته او لا يكون ضروريا

ولو كان ضرورياً كان موجوداً الواجب على التساوي ولو لم يكن ضرورياً لزم
 ان يكون وجوده معلوماً سبباً وكل ما كان كذلك فالواجب يتفرع عنه فان لم
 يكفك هذا القدر في هذه المسئلة فعليك طلبها حتى كنت استوفيت اصحابها
 كلامهم عليها فان وقتي لا يتسع لكثير من ذكر وليس غرضي في هذا الكتاب تطويل
 ما فرغ العلماء عن اقامة البرهان عليه فليطلب من معدنه **فصل**
 فان قلت فما قولك في النسبة التي بين الواجب وبين السموات والارض مثلاً هل
 كانت موجودة في كل وقت من اوقات ان كانت موجودة في كل وقت فهذا يعني ان في
 السموات والارض ولزم ان يكون موجوداً فكيف وجدت بعد العدم العجلة
 ظهرت في ذات الواجب بعد ما لم يكن وذلك محال او لا تظهر في معدوم كان
 مستمر العدم الى وقت مخصوص ولم يكن يظهر هذا الاثر فيه وذلك ايضا محال
 او وجد من غير ظهور شيء حادث بعد ما لم يكن وذلك ايضا محال فما علم ان العلماء
 قد اختلفوا في ذلك والحق انهم ارباب فيه اصلاً عند اول البصائر لنبية السموات
 والارض ان الله عز وجل نسبة شيء هو الا ان معدوم ومحصول وجوده غداً مثلاً فليت
 شعرك ماذا يقول القائل في معدوم ظاهر العدم اذا وجد بعد ذلك يقول يظهر
 في القدم اثر او في هذا المعدوم اثر او وجد المعدوم من غير ظهور اثر وكل
 ذلك محال ولا يبقى الا ان يقال العلة في وجوده هو استقبال وهو موجود على حالة
 واحدة لا زلا ولا ابد وانما لم يحصل منه وجود قبل ذلك لفقد شرط جعل وجوده شيئاً
 للوجود مستعداً لقبول نور الموجود الا ان **فصل** المعدوم اذا
 افاض عليه صورة الوجود كصورة فاكهة مثلاً كانت معدومة ثم صادت
 بعد العدم موجوداً فلا بد وان يكون لوجود الصورة بعد عدمها سبب
 والسبب في وجود كل موجود هو استقبال فان كل موجود سواه ليس له ذات
 من حيث الحقيقة والوجود فكيف يكون سبباً نعم يجوز ان يسمى سبباً في النظر
 العام كما يسمى موجوداً فكما ان كونه موجوداً ليس له اصل الا من حيث يلزم

الذات القديمة فكذا كونه سبباً لا يجوز ان يكون له اصل الا من ذلك الوجه
 فكما الحقيقة لوجوده فلا حقيقة لسببيه التي هي منه تابعة من توافر الوجود
 ولا يبقى لها الا ان يقال ان كان السبب هو الله فلم لم يوجد السبب والسبب
 موجود فقول لفقد شرط من شروطه وانا ازيد لك بياناً فالحاجة داعية
 داعية اليه **فصل** اعلم ان قول من المعلوم الظاهر عند هذا النظر
 ان الله تعالى لا يكون سبباً لشيء واحد من الموجودات ثم يكون ذلك الشيء سبباً
 لوجود شيء آخر وهذا الشيء الثاني سبباً لشيء ثالث وهكذا يتداعى هذا الامر ان
 وجود الانسان والواحد من كل وجه لا يجوز ان يحد عنه الشيء واحد فما علم
 ان هذه حارفة عظيمة من الكلام لا يجوز ان يطلق اللسان بمثلها فهو كفر
 صراح عند ذوي البصائر فلا فرق بين من ثبت قدمين كل واحد منهما واجب
 بذاته وبين من ثبت شيئاً واحداً لوجودها لايجاد لا بد الحق الذي لا ريب
 فيه انه ليس في الوجود موجوداً لان يكون سبباً لوجود شيء آخر الا الله عز وجل
 وحقيقته السببية ترجع الى احدى صورة الوجود في معدوم ولا تترسم
 في وجود السبب حتى يوجد منه المسبب فان المعدوم لا يجد للسببية ولا بد
 للسبب من دوام الوجود حتى يصح ان يحفظ دوام الوجود على المسبب وليس
 من الموجودات الممكنة ذات ووجود حقيقي وانما الوجود الحقيقي والذات
 الواجبة لله تعالى فما لا وجود له من حيث الحقيقة فكيف يكون سبباً لغيره
 وما لا وجود لنفسه كيف يوجد غيره والسبب بالحقيقة ما كان كاملاً الذات
 بتأثيره فضل فيه الوجود حتى فاض على المعدومات وخلق عليها صور
 الوجود فاما ما لا يكون كاملاً بذاته بل وجوده وصفات وخلق متعلقة
 بوجود غيره وقائمة به فيكون في ذاته في غاية النقصان لا يستحق الايجاد
 ولا الوجود **فصل** هذا له مثال في الامثلة العامية فان
 الشمس اذا فاض عنها النور على القمر ليلاً وفاض نور القمر على الارض فلا شمس

ان نور القمر غير مستحق الوجود بذاته بل من الشمس فكيف يحا نور القمر مع هذا التقيد
ان جعل سببا لوجود النور الفاخر على الارض وليست اشد الناطق في هذا انما اشافا
وليست في ذلك نفسه فلا شك في انه لو نظر بعين الانصاف راد نور الشمس
للشمس اول ان جعل سببا لنور الارض من نور القمر فان نور القمر اذا لم يكن له وجود
فكيف يكون له الابد والاباد فوق الوجود بالضرورة والوجود قبل الابد بالاطبع
ثم لن يسمي نور القمر سببا من طريق الاصطلاح فلا مشقة في ذلك ولكن انما هو ان يغفل
عن تبعه نور القمر لنور الشمس وانه لو لا نور الشمس لم يكن لنور القمر اصلا وجودا
فالحق ان من اثبت صلاحية السبب بعد الواجب الحق بذاته فيقوم صفاته
فقد اشرك واثبت له نظيرا وكان كمن اثبت القمر مشاركا للشمس في ايجاد النور
والاشكر لن الواجب لو فرض عدمه لم يبق في الوجود شي اصلا فاذا لم يستغنى
عن الواجب شي في شي اصلا اذ ليس يفتق مع عدمه وجود شي اصلا فالعجب
كل العجب من عقولهم ذلك انهم لم يتوقف في كونه اول السببية من غير
فصل العمل الحق لن قولنا الواجب اول السببية من غير يشتر مفضل
عظيم في الواجب وكانه يشتر الى استحقاق غيره لشي ولكن اول الاستحقاق
غيره لشي واستحقاق غيره محال لان ذاته الواجبة وبقيها من الاشكال
ان يقال لن كان الواجب كاملا في السببية فلم ينفذ وجوده المسببة وتاخر
وجود المسببة عن السبب الموجود بماله محال ولكن كان ناقضا في السببية وتم
بعض الشروط سببته فقد ثبت له شره كونه سببا فاما انما يجوز
تسمية غيره سببا مع اعترافهم بان وجود بعض الاشياء شرط في وجود البعض
وهذا الاشكال سهل دفعه علينا فانقول وجود الشرط انما اثره استعداد
الشرط في الوجود لا في سببية الذات الواجبة كما ان انقضاء السحاب
انما يؤثر في استعداد الارض باشراق نور الشمس وليس له تاثير اصلا في جيل الشمس
الشمس وليس لغيره ان يقول انقضاء السحاب شرط في سببية الشمس

فقال
السماء
كانت

نعم الحق

الشرط وهو اشراق الارض وهذا عاينه في البيان بالتصور وراها غاية
الشمس وضاعته ونور القمر اذا كان مستفادا من نور الشمس وهو في ذاته فان
في ذلك معدوم فلا نور من حيث الحقيقة الا نور الشمس كان نور القمر هو نور
الشمس حتى كانه هو هو فكيف يجوز ذلك ان جعل القمر شرعا للشمس في اقامة
النور وكما لا نور الا نور الشمس فلا وجود الا وجود الحق فكان وجود الموجودات
ليس خارجا من وجود الحق كانه هو هو فصل العمل كما في الوجود فهو
فان من حيث الحقيقة والافعال الوجه الحق القويم كما ان الصورة التي في
المرأة فانية في الحقيقة والافعال الصورة الخارجية هذا من حيث النظر العائني
في القناعة بالاشكال المحسوسة والافعال الصورة الخارجية مع المرأة في نظر العاين
فكيفية ايضا حسب فنا الصورة الداخلية في المرأة من غير تفاوت فصل العمل
المرأة عبرة عظيمة في الالهي والباب ومن نظره المرأة نورا شافيا ولم تخله كثير
من المشكلات فليس يستحق ان يعد في زمرة العقلاء والعلم لم ينظر في المرأة
عاقلا لا ويعتبر عليه اشكال عظيم ومشاكل في جليات الامور وكذلك في كثير
له مشكلات كثيرة ولو لم يكن من منافع الكيد سوى المرأة لكان يفي ذلك شاهد
على صدق قوله تعالى وانزلنا الكيد فيه باس شديد ومنافع للناس وكيفية
من المنافع ما يستحق معها المرأة غائل فيها من المنافع عاين عظيمه كثيرة
لا يمكن احصاؤها للعقل والمرأة بالحقيقة امرأة العقلاء اذ يرون فيها صورة
العقل العاجز عن ادراك حقائق كثيرة فحسبك بها شاهد على ان العقل معقول
عن ادراك كثير من الحسوسات الظاهرة فضلا عن المعقولات الخفية في اراد
ان يشاهد عقله في صورته التي هو عليها من العجز فليكثر نظره في المرأة
فنعته بمصر للعقل العجز وكذا في دعواه العريضة الطويلة لنفسه
من ادراك حقائق الامور الالهية ولست انكر ان العقل خلق لادراك امور
عظيم من الغوامض ولكنه لا يجني اذا عد لموره في دعواه وجاوز قدره

وخطاه فصل المرأة يظهر فيها صورة مطابقة للصورة الخارجة
من طريق الانطباع والعقلية أو النظر وبادر الال بفرقة من الوجود الخارج
والوجود الداخل فاصرها مستتبع والآخر تابع ولا يتصور أن يشترط في ذلك
وجاهد الوجود التابع برجح النسبة حاصلة عما وجه مخصوص من الصورة
الخارجية وبين المرأة فإذا طالع البصر تلك النسبة الحاصلة بينهما أدرك الصورة
الداخلية التابعة المعدومة من حيث الحقيقة الموحدة من حيث الظاهر ولا
يشترط العقل لأن وجود الصورة الداخلية ليس هو بذاته مستقلا بالوجود
بل هو موحدة بالاضافة الى أربعة أمور وعلى المرأة والصورة الخارجة النسبة
الحاصلة ومطابقة البصر لذلك وإذا بطلت هذه النسبة بطل وجود تلك الصورة
الداخلية وعلم العاقل أن تلك الصورة لم يكن لها استقلال بالوجود ولن تصور
وجود المرأة أو أيا مما يضاف إليها كإكافة الصورة بحيث كان كأي الصور
ولا يتصور عليه تغيير لم يدرك أحد من الخلق أن تلك الصورة الداخلية تابعة
في الوجود للصورة الخارجة ولز هذه خاصية للمرأة والماء ولا يشترط كليهما فيه
جميع من الأجسام كالطين والجص وأمثالهما ولكن لما كانت الصورة الخارجة
تغير وكانت السبب الحاصلة أيضا تتغير وعند ذلك سغير الصورة الداخلية حسب
تغير الصورة الخارجة عما منها ج واجد لم يأت العقلية سبب في الداخلية
تابعة الوجود الخارجة ولذا الخارجية مقدمة الوجود على الداخلية تقدما
رتبيا لازما فيما يخص **فصل** لا يشاء العاقل تأملا صادقا أنه لو لم يكن
المرأة موحدة وكل ما يشاهد منها من انطباع الصور فيها هل كان صدق
بوجود ذلك أولا فما عندك من واحد من أهل الانصاف الناظرين البصائر الصافية
يشكره أنه كان كذا وجود ذلك ونظم عما استحالته رهانا وكان متخيل
أنه يظهر له وجه الخلد برهانه ذلك فاعتبر الآن ولا تناد بالالتكذيب
فيما لا تدرك عقلك الضعيف فإن العقل ظن الإدراك بعض الموجودات

كذلك البصر خلق الإدراك بعض الموجودات وهو عاجز عن إدراك المشهودات
والسموعات والمذوقات وكذلك العقل عاجز عن إدراك كثير من الموجودات
نعم هو مدرك الأشياء بصورة قليلة بالاضافة الى كثير من الموجودات التي هو
عاجز عن إدراكها ثم جميع الموجودات بالاضافة الى العلم بالذات كالذرة
بالاضافة الى العرش والبل والذرة بالاضافة الى العرش شيئا والموجودات
كلها بالنسبة الى علم الله تعالى ليست شيئا أصلا وإنما ذكرت ذكر تخالفا لمداد
عقلك الضعيف ويتصور المعقولات لا يتأخر في كيف جعلتها بصورة مشابهة
فإن لم كانت الموجودات كلها في نظره بصورة لا بد ولا يكون شيئا فلا يكون
للكم تلك عظم خط انما امتناع الجسدية نظره وجود الصفات اللازمة كالفردية
والأزلية والعلم والكرم المفيض صور الموجودات عليها وهذا الكرم لازم للذات
فإنها لما كانت كاملة وفوق الحال لا جرم كان الكرم مقتضى لا فاضة خالصة
الوجود عما المعدومات لازما لها كما أن الوجود لازم لها مثلا ولو خلت
الذات عن هذا الكرم كانت ناقصة وهذا كمال الشمس إذا اشرفت على الأفق
كان ذلك من كمال اشراقها ولو لم يكن هذه الصفة موحدة للشمس كانت ناقصة
وكان يعوزها شيء من كمال نورانيتها والله المثل الأعلى والسموات والأرض
وهو العزيز الحكيم **فصل** أولوا الألباب يعتبرون به أنهم إذا نظروا فيها شاهدوا
حقيقه قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه وقوله عليه السلام الناس ثم فاذ ما تنو
انتهوا وعلموا بالنسبة الملوك والملوك في الوجود الى وجه الحج اليوم
الصورة الداخلية في المرأة الى الصورة الخارجة اذ ليس للملك والملوك
حقيقه الوجود وإنما وجودها تابع لوجود الوجه الحق الحقيقي الوجود فإن
بعض الخلق لا يدرك كثير من الموجودات التي شاهدونها في الدنيا
لها وجود حقيقي فإذا بطلت النسبة الحاصلة بين بصرهم وسلك الموجودات

المجسوسة انكشف الخطأ عن اجارهم وارتفع اللبس وبقتهوا من فهم وعلموا
 يقينا ان كل شيء هالك الا وجهه اللهم الا اذا قام موعودا ازلوا وابدأ يقبضونه وقته
 الباقي فيكون القائم موعودا ابدية ووجه القبول وسر مدتيه جلا الواجد القهار
 وجيئذ ينادي الحق من بطنان العرش بقوله تعالى من الملك اليوم لله الواحد
 القهار وشاهد ذلك مشاهدة لا يبقى معها ريب ومن طالع هذه الالفاظ فلم يقف
 على حقايق معانيها فلبت وقفا في الآثار فوراها من عجائب الاسرار ما لا يفي
 بشرحه لسان ولا يعرب عن حقيقته بيان **فصل** رجعنا الى
 حديث السدس لا شكر لشيء عجز ولا خلق في الانسان معنى سمي في اصطلاح
 الخلق قدرة والانسان يقدر على المعنى عاقل يتكلم بعد سكوتة متى شا
 فالسبب الظاهر من حيث نظر عوام الخلق لوجود الكلام بعد عدمه هو المشي
 قدرة ومعلوم ان القدرة تكون موعودة ولا يوجد السبب وهذا الكلام لا
 للخلقة السبب بل لقد شرط وهو المشي فوجود الكلام من سببه المستحق
 قدرة في الاصطلاح موقوف على وجود شرط المشي ومجال الذي يحصل المشرط
 والشرط معدوم والمجال لا يكون مقدورا ولا يظهر اثر القدرة الا مقدورا كما لا
 يظهر اثر البصر الا في منبصر ولا اثر الشم الا في مشموم وكذلك سائر المبررات كانت
 فان الكواكب المجردة سحاب مثلا اذا لم تكن القوة الباصرة من ادراكها لم يكن
 ذلك دليلا على خلقة الاضمار فكذلك اذا كان الشيء المعدوم محويا بحاجب عدم
 الشرط فان القدرة الازلية لا توجد ما لم ينفتح على علم الشرط لا للخلقة
 القدرة بل لان المعدوم بعد محال الوجود فاذا انفتح عنه الحاجب صار ممكنا
 وصير من القدرة الازلية واجبا كما لو انفتح حجاب السحاب فصار نارا لارض
 متعلقة لقبول نور الشمس عند الانفتاح **فصل** رجعنا الى نسبة المجال الى
 القدرة الازلية كنسبة الشهور مثلا الى العير المبهمة فلا يصير المشهور
 ابرام بصرا لا للخلقة قوة الاجار بل لانه ليس بمبصر والمجال لا يقبض على الوجود

من القدرة الازلية لا للخلقة القدرة بل لان المجال غير مقدور ونسبة المعدوم
 الممكن بذاته الى القدرة الازلية كنسبة البصر الى حجاب البصر فانه
 اذا انفتح الحجاب اذركته القوة المبهمة فكذلك المعدوم الممكن بذاته اذا وجد
 شرطه اوجدته القدرة الازلية وما دام يعوزه شرطه فهو بعد محال الوجود
 لغيره لا لذاته والممكن بذاته حاجب وجه شرطه والمجال بذاته ما يستحيل
 وجوده شرطه وتاملا في ذلك تأملا شافيا ولا تعترض عليه بهذا الفكر فتزل
 قدمك وانت لا تدري **فصل** قد يقول اهل النظر ان الامكان
 للممكن بذاته والاستحالة المستحيل بذاته ومن ذاته فيتحقق الضعيف من هذه
 الالفاظ معاني فاسدة ويختل فيها باقواع فاجتث من الخطا وكيف يكون
 الممكن من ذاته وذاته ليست من ذاته بل من غير فاذا كانت ذاته من غير
 كان الامكان الذي هو صفة من صفاته اول للكون من غير فان استناد
 الصفات الموصوفة الى موجد لها درجة واستناد الصفات التابعة اليه
 بدرجة في هذه الحقائق في امكانها اذا وجدت واما الممكن الذي لم يوجد
 فليس له بعد ذات ولا صفات فكيف يطلب له وصفاته سبب المعدوم
 لا يطلب له سبب وانما يطلب السبب لموجود بعد عدم وانما ذكرت
 ذلك لان قولهم الامكان للممكن من ذاته له معنى صحيح وكثيرا ما يغلط الاوهام
 فيه فليست عن ما ذكرت في الاجتزال من تخطيط الوهم وهذا عينه هو الخواص
 عن قولهم الاستحالة المستحيل من ذاته والمستحيل اذا لم يكن له ذات فكيف
 يطلب الاستحالة التي هي صفة تابعة سبب واذا قيل العدم للعدم من
 ذاته كان له معنى صحيح عند الراسمين في العلم ولا يجوز لمن يتوهم للمعدوم
 ذات ثم يتوهم العدم شيئا موقعا ان تلك الذات فان العدم معناه صفة **معنا**
 لا يوجد الا بعد وجود الموصوف فكيف يوجد العدم والمعدوم الذي هو
 موصوفه معدوم فاوهام الضعفا غلط كثيرا في اشارة ذلك والمحققون

سعر عليهم الاجتنال عما يضاف من هذه المغالطة **فصل ٨** والسموات
والارضون وجدت حين وجدت من القدرة الالهيه ولم يكن قبل وجودها قبل ولا
بعد حتى يقال لم يوجد قبل ذلك فان القبل والبعد عارضان من عوارض الزمن
لا يوجد الا بعد وجود الاجسام فكما لا يكون ان يكون قبل وجود الاجسام فوق ولا تحت
لانها عارضان من عوارض المكان فكذلك لا يكون ان يكون قبل وجود الاجسام قبل
والا بعد لان ذلك موقوف الوجود على وجود الزمان والزمان موقوف الوجود
على وجود الحركة والحركة موقوفة الوجود على وجود الاجسام وكان الزمان ظرف
الحركة كما ان المكان ظرف الجسم **فصل ٩** قول القائل العالم قديم
للعالم انما هو زمان هو سخص لا طائل حته اذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فاما ان
يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والارضات واما ان يقول اعني به كل
شيء موجود سمي بسبقه تعالى وعنا هذا يكون النفوس والعقول والاجسام كلها داخله
تحت لفظ العالم فان قال اعني بالعالم كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها فاعلم
هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظة العالم غير متوقف الوجود على
وجود الزمن بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان
والكثير موجود لذات العالم سابق الوجود على الزمن ولن قال اعني بالعالم الاجسام
كلها فلا يجوز عنا هذا الوجه ايضا ان يقال الاجسام قديمة بالزمان فان معنى
ذلك ان الاجسام موجودة منذ كان الزمان موجودا فيكون مشعر بان الزمان
سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان
والزمان متأخر الوجود عنها ولن كان ذلك بالرتبة والذات فان قال قائل
ليس الامر بدقولنا العالم قديم بالزمان ما ذكرتموه فحي لا نعم من قوله الا ذلك
وقد تكلمنا عما فهمنا ولما لم نفهم من فاصله فاللام عليه من شار الهميان
فعليه ان يبين معناه عما فهمه فان كان صدقا وجها واقفناه في ذلك
والا تكلمنا عليه حسب الوسخ والطائفة **فصل ١٠** الجواب عن ذلك ان يقال

للعالم انما هو زمان هو سخص لا طائل حته اذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فاما ان يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والارضات واما ان يقول اعني به كل شيء موجود سمي بسبقه تعالى وعنا هذا يكون النفوس والعقول والاجسام كلها داخله تحت لفظ العالم فان قال اعني بالعالم كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها فاعلم هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظة العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمن بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان

لان

كان الزمان موجودا منذ كانت الحركة موجودة وليس بخلافه ان كان ذلك
موجودا منذ كان الزمان موجودا فان ذلك ولن كان له وجه ما هو فاسد النظر
جدا فاذا لم يجد ذلك فكيف يجوز ان يقال كانت الاجسام موجودة منذ كان الزمان
موجودا ولو لم توجد الاجسام الى الان لعدم شرطه وجد ان لوجوده ذلك الشرط
كان ذلك حايلا ولم يكن قبل وجودها قبل ولا بعد حين وجدت فانما وجدت
لكذلك من غير فرق فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة منذ كان الخي موجودا
فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم ادوا به صدق النظر
عنا الا وليس والآخرين وما لا بد كرس هذا المقام عن الاجابة به ان تعلم ان
الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الخي لا الا ان ولا قبله ولا بعده ومن صار ان
ان العالم موجود الان في وجود الخي فهو محض خطأ عظيم حيث الخي والازمان
والامكان وهو محيط بالزمان والمكان وسائر الموجودات فان سبق وجوده على كل
شيء مساو فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود
صورة هذه الكلمات المستورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق
بينهما فهو بعد في مضيق النسبة ولم يبينه عنه الخي عن الزمن كما يبينه الخي
عند العوائج الذين يزعمون انه جسم محلي كسائر المجسوسات ومثل هذا الايمان
بالله بعد عن اعمال التحقيق الحاصل العارف في اول سلوكه ونظره ونسج وجعل
سابق على الزمن المستقبل حسب سبقه على الزمن الماضي من غير فرق وهذا يعني
عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم تجزوا عن ادراكه
لما قالوا ان العقل اول مساوق الوجود لوجود الخي الاول كما يقولون ان صورة
هذه الحروف المنقوشة بها هذا القرطاس مثلا حيا وبق الوجود لله الخي
المتنزه عن امتثال هذه الظنون وعن ظنور الانبياء والمقربين وانظر في ذلك
نظرا شافيا فلا بد ولن يحفل عقلك القاصر عن معناه بصيب ما ولن كان فهم
المولد الحقيقي منه موقوف على انفتاح عين المعرفة التي منزلتها من بصيرة

العقل منزلة الجنين من الرحم لا بد من لذة العقل من العيون التي تراها موجودة لابن
 المهد وسأريد ذكر شرط موضع آخر البق له لعل الفاضل من شحور من روايه
 شيئا **فصل** الحق ان الله تعالى كان موجودا ولم يكن معه شيء وهو الآن
 موجود وليس معه شيء ويكون موجودا ولا يكون معه شيء فإزليته جازية
 من غير فرق وجبت سلطانه كمال الشراق الشمس فلا يتصور الخفاء فيش وجوده أصلا
 فكذا يكون هذا المثال العامي عا قد ضعف عقله الفاضل وعلمه المرحوم واجتهد
 لعل فهم الضعيف يتفهم من هذا المثال واجد من التشبيه وليس وجوده الواجب
 الحق زمانيا حتى يحسن مثلا لئلا يقال كان ولم يكن معه شيء ولا يخفى لئلا يقال كان
 ولا يكون معه شيء وأما في بابك الف مرة ولست أعلم إلا الحالة بهذا الوجود
 بعقله الذي يشبهه من ادراكه نسبة الخفاء فيش من ادراك نور الشمس فاما لئلا
 لا يلفظ الزمان في هذا الفصل ومثاله أصلا ولا يتلفها برؤ ولا قوا وأما لئلا
 تحفظ هذه الكلمات واسلمت عرو وجل ان يتصور عين عذرا مثالا لئلا
 اللفظ فان ذكر محال بل من وجه آخر فان ادراكه من وجه آخر فان ادراكه من
 هذا الوجه فحينئذ تعلم قطعا ان الاعتبار في الوجود ثودل حق ما ادر كنت
 احسن من هذا اللفظ ذكرته ويعلم قطعا ان من اودع امثال تلك المعاني في اللفظ
 المذكورة فهو ظالم غاية الظلم واعلم اننا اذا قلنا كان لم يكن معه موجود
 فهو مشتبه فان لفظ كان يدل على وجود موجود ومنه ماض فاذا قلنا ولم
 يكن معه موجود فكيف يكون الزمان معه موجودا وهما كان كذلك فلا فرق
 بين قولنا كان ولم يكن معه موجود وبين قولنا يكون وليس معه شيء موجود
 فهذا غاية ما يمكن ذكره في مضيق اللفظ والاعتبار **فصل**
 اذا انقضى من باطنك روزنة الى عالم الملكوت فكذلك انفق طير انك انك انك انك
 جلية انك انك انك واستغنيت عن سماع حكايتك ولعل الان مشتهر لئلا تعرف
 معنى الازلية وكيفية الطير ان ان الملكوت فان ظاهر ذلك كما في افعاله

ان من نطق ان الازلية شيئا ماضيا فقد اخطأ خطأ فاجشا وهذا وهو غالت على
 الغالبه فحيث الازلية فلا ماض ولا مستقبل وهي محيطه بالزمن المستقبل
 كما جازتها بالزمن الماضي من غير فرق ومن اخطأ في فهمه فرق بينهما ففعله بعد
 اسير يد وهمه فليس من ادراكه بالازلية من زماننا هذا بل نسبة
 الازمنة كلها الى الازلية واجلة ولعل نسبة الازلية الى الازمنة كنسبة
 العلوم مثلا الى الامكنة اذا لا توصف بالعلوم يكونها قريبة من مكان بعيدة
 من مكان بل نسبتها واجدة الى كل مكان فهي كل مكان ومع ذلك فقد خلا عنها
 كل مكان وهذا سهل ادراكه عا من نظرية العلوم العقلية قليلا وانما يعسر
 عا من بعده التصور عالم الملكوت ولم يشف بعد عينه الحق الله في الملكوت
 وكذلك سعي ان يحقق نسبته الى كل زمان فانما عا كل زمان وفي كل زمان
 ذكر فانما محيطه بكل زمان وسابقة الوجود عا كل زمان ولا يسعها زمن
 كما لا يسع العلم مكان فاذا فهمت هذه المعاني فاعلم انه لا مغاير بين
 الازلية والابدية في المعنى أصلا بل اذا اعتبر وجود ذلك المعنى مع نسبته الى
 الماضي من الازمنة استعير له لفظة الازلية ولئن اعتبر وجوده مع نسبته
 الى المستقبل من الازمنة استعير له لفظة الابدية ولا بد من لفظين مختلفين
 لاختلاف النسبتين والاضل ادراكه عن سوا السبل واعلم اننا اذا
 قلنا اراد الحق تعالى وسيد وعلم ويعلم وقدر وقدر فهو مثل هذه الصروف
 والا فاذ لم يكن له ماض ومستقبل فلا معنى لاختلاف فعله يتعلق بالماضي
 والمستقبل نعم اذا نسبت الارادة الى زمن ماض قبل اراد واذا نسبت الى
 مستقبل قبل يد وهذا مفتاح اسرار كثيرة ومشكلات عظيمة واذا كان
 كذلك فمن الجمال الظاهر ان جيل السالك الى الازلية من طريق العلم نعم كوز
 ان يدرك معناها بالعلم ولكن ادراك معنى الشيء غير الوصول اليه غير وانما
 قلنا يستحيل الوصول اليها من طريق العلم لان المتعرج للطلب العلم به اسر

الزمان بعد ولا وصول الى الازلية الا بعد جيل ذلك الامر **فصل ٨٥**
واعلم ان اشرق الارض بنور الشمس يستدعي نسبة مخصوصة من الارض والنفس
لويطرد تلك النسبة بطل استعدادها لقبول نور الشمس ولودامت هذه النسبة
بينها دام القبول وبقدروا ما يرد من القبول فأتى نفس وجد في النسبة
وجد القبول وان نفس بطلت هذه النسبة بطل القبول ثم لن دام هذه النسبة
في انفس متعددة دام القبول في تلك الانفس عامتها واجد في القبول
ان الشعاع الموحدة في نفس مثلا عين الشعاع الموحدة في النفس الذي قبله
او بعده فهو خطا عند اهل المعرفة الناظرين بنور الله وجعل الشعاع
الموحدة في كل نفس مقتضى النسبة الموحدة في ذلك النفس والنسبة الموحدة
في تلك الانفس متغايرة بالضرورة ولذلك كوز ان حكم على نسبة واحدة من
جملتها باحكام لا حوز الجمل تلك الاحكام على نسبة اخرى كما يقال ان النسبة
الفلائية كانت مساوية لوجود الحركة الفلائية ولن النسبة التي بعدها
لم تكن مساوية لوجود تلك الحركة وهذا يتفق المتغايرة بين النسبتين قطعا
فاذا كانت تلك النسبة متغايرة كان القبول في كل شيء مقتضى نسبة اخرى
على حدتها واستقلالها فاعلم ان الشعاع الذي يكون موجودا في نفس
مخصوص عند الشعاع الذي يكون موجودا قبله او بعده ولو نفس واحد يقع
لما كانت هذه النسبة المتغايرة واحدة في كونها مقتضية لقبول شعاع
واحدة فمن بعض اضعاف ان هذا الشعاع الموحدة في هذه النفس عن الشعاع
الموجود في النفس الذي قبله وبعده كمن يرى زيدا وعمر او خالدا وبركا واجدا
في معنى الانسان فيقتل ان كل واحد منهم عين صاحبه ولم يحق هذا فانه
يحتاج اليه من طريق ضرب افعال العاقل في الفصل الذي بين هذا الفصل
وهو سعي علمه اعظم **فصل ٨٦** لا شك ان اشرق المعدوم
بنور الوجود يستدعي نسبة مخصوصة بينه وبين القدرة الازلية

ولودامت هذه النسبة دام قبول المعدوم الا اشرق نور القدرة ولو بطلت
النسبة بطل القبول وبقدروا النسبة بزموا القبول في كل نفس مقتضى
النسبة للوجود في ذلك النفس النسبة تتغير فاذا القبول الذي في هذه النفس
مثلا غير القبول الذي في ذلك النفس ولن تشابهت انفس متعددة في القبول فلك
للتشابه النسب المتغايرة فاجلدها في معنى الاقضاء لقبول فاذا رايت الشيء مثلا
موجودا سمين كثيرا عامتها واجد فذلك له وام النسب مقتضية للوجود في تلك
السمين نفسا بعد نفس فاعلم يقينان الوجود في كل نفس مقتضى النسبة الموحدة
في ذلك النفس فالوجود الذي تراه في هذا النفس للسماء والارض وسائر الموجودات
من الوجود الذي تراه فيما بعد ورايته فيما قبل نعم لما كانت النسب المتغايرة مقتضية
لوجود ذلك الموجودات واحدة في كون كل نسبة منها مقتضية للوجود في وقوع الوجود
بالاولين من عند احدهم في هذا الغلط الا من شالله ع وجل وقيل ما هو وهذا
الفصل غامض يشهد بالعبوس صعب المشاغل عسر المذكر مجمع على انه غامض
وزلل لاقدار في امثاله كثير والعقل لا يتصور له ادراك ذلك الا بتأمل عظيم وطير
شاف ويحيى واف وزكا عظيم وجد يبلغ نعم يدركه العارفين بعين المعرفة
في اول نظرة من غير احتياج الى تكلف ومن استعان من العقلاء في فهم هذا الفصل
بنور السراج الذي تحركه في كل نفس وجود اخر سئل عليه ادراكه فان الصبيان
يظنون ان نور السراج الذي يرونه مشتطا عامتها واجد هو شيء واحد
والعلماء يعلمون قطعا انه في كل نفس تحرك له صورة اخرى وهذا مقتضى نظر
العارفين في كل موجود سمي الله ع وجل فلعقل عقل كى طيشي ان ادرك النظر
اليه ووقفتم فكل عليه والغالب ان هذا الباب لا ينبغي للعقل **فصل ٨٧**
اعلم ان الله ع وجل كان موجودا ولم يكن معه شيء ولا ايضا يتصور اياها ان يكون
معه شيء اذ ليس شيء مع وجود رتبة المعية فانه ع وجل ليس معه شيء ولكنه
مع كل شيء ولولا معيته مع كل شيء لما بقي الوجود موجودا والموجودات في صولها

منه لها ترتب فبعضها متقدم كالفرق وبعضها متأخر كالمركب هذا اذا نظرنا
 بنظر العقل صحيح فان نظرنا بنظر المعرفة فهو خطأ والعقل لا يدرك حقيقة ذلك اصلا
 فبما اذا سمح ذلك بغير فائده ويثور ثابره ونقول الشيء الواحد كيف يكون صحيحا
 وخطا وعليه ان شك في رتبته هذا المثال العامي ان سكنت به والافد وكروا الخلاب
 به والاعمال عليه مادام ان اسير في عالم العقل مجوسا في مصير وهذا المثال العامي
 هو ان الصبي اذا جرم على شخص مثلا ان اجبر اليه من الاحرف قال له بعض
 السابحين من اهل التحقيق حكمك هذا صادق اذا نظرت بنظر الحس واما اذا نظرت
 بنظر العقل علمت ان حكمك خطأ فاذا الاقرب بنظر الحس هو الابد بعد بنظر العقل
 فان قول العاقل صحيح ونظر الصبي صحيح عند العاقل وتكذيبه للعاقل في دعواه
 خطأ وهذا التكذيب له ضرور لانك لا تتكلم من اعتقاد غيره وطريق تفهيمه مستور
 على العاقل فاذا انتم بين صدور الموجودات من القدرة الازلية بطرق يمكن
 للعقل ادراكه ولما كان ذلك خطأ بنظر العارف وقد اكثرت بيانه انظار حاكم
 فيه يرجح الى ظنون رجونا والحق في ذلك عما يلوح لعقولنا ان يقال ان الله
 فاض منه الوجود او اعيا الموجود الاول وهو اقرب الملايكة اليه واقرب الموجودات
 كلها بنظر العقل وشبهة ان يكون الروح المذكور في قوله تعالى يوم يقوم الروح
 والملايكة صفا عبارة عنه وكان وجود هذا الروح شرطا به استعداد شيء اخر
 لقبول نور القدرة الازلية فكان استعداد هذا الشيء الثاني شرطا وجود الروح كما
 استعداد الروح من غير شرط ثم كان وجود هذا الشيء الثاني شرطا في وجود شيء ثالث
 وكما ان يكون شرطا في وجود شيئين ثالث وارجح وليس للعقول الضعيفة ان
 يدرك حقيقة هذا الامر على ما يجب الا ان لها ان يدرك جولا في الوجود بين المشار
 اليهما وهو لن وجود الثاني كونه شرطا في وجود شيئين وكذا ان يكون
 شرطا في وجود شيء واحد وهو لن كونه باعتبار ذاته على حد ما شرطا للشيء يكون
 باعتبار ذاته مع اعتبار الروح شرطا للشيء اخر وكل الوجود من عقول وهذا القدر

كذلك

نسخة المخطوط

بفكره كيفية صدور الموجودات الكثيرة من الواحد الحق فانه اذا جاز ان يكون الثاني
 شرطا لشيئين جاز ان يكون كل واحد من الشرطين شرطا لوجود ثالث وارجح من الموجودات
فصل في الحكمة ما لا يتوسط بين الوجود والحق ومن السماء الاول وهو الحق
 الامس الثلاثة من الملايكة واحد منهم روحان واثنان كروبيان حكم مطونون غير مستبقر
 فربما كان من الوسائط بينهما الف او اكثر لا بد هو الحق عند رباب المعرفة نعم عالم
 يتمكن العلماء العروج الالاول من الاستدلال بحركة السماء الاولان على غير هذه السلائق
 لاجم لم يطلبوا في نزولهم سببا لغير تلك السلائق وهذا مطونون قطعا لا يجوز ان يقع
 بامثاله في العلوم النظرية وكما ان الوسائط بين الواجب وبين السماء الاولان
 كثيرة فهو حق وصديق ويشاهد اهل المعرفة من طرق الاستدلال بطرق
 اخر ولو كان من طرق الاستدلال امكن ذكره فلما كان موقوفا على افتتاح عبد المعرفة
 في الباطن لم يمكن ذكره بل لما كان مكانه معقولا لثبته عليه بقدر الواسع وبما تقتضيه
 العقل على التصديق بذلك ان يقرر نظره في الكواكب الموجهة على السماء الثانية
 المتعبر عنها في لسان هذا الشرع بالكرسي **قضية** كل موجود اديع الوجود
 فانه تكثر بالحق القصور داما وتجدد له في كل نفس وجود اخر شبيه بما قبله واهل
 المعرفة يشاهدون ذلك صريحا والعالم يتحذر عليه ادراكه فكل من نظر في هذا ذكرته
 من قبل فرمما تجل ذلك حقيقة هذا الامر فانه تعالى لا يجعل ذكر ذلك دبا اعلن وعمل
 من مطالعة ويجعل نفع الخلق به اكثر من الضرر وروح الله عبد طالعه بغير المعرفة
 وشهر لقمه ذنبه وترك التعصب ومراقبة الجوانب والمداينة في هذا الهيب
 بل ينبغي ان لا يحملة على مطالعة الغنى والنظر في الاطلال الحق بطرق القبر لكون
 سعادته لا تنفس متعلقة به فان هذه المعاني التي ذكرتها في هذه الفصول مشاهد
 بالذوق مشاهدة لا يقصر عن مشاهد العقل للاوليات الا انه لم يكن التعبير
 عن ذلك المعاني الالهية الالفاظ والحق الذي ارب فيه ان من عرف نفسه كل
 لسانه ان لم يجد عبارة تؤدي عن المعنى الذي فهمه ذو قال ان الالهام

فصل الناظر من بعض العقول الموهوبات في ذاتها ترتيبا ودرج
بعضها اقرب من البعض الى الاول الحق بالضرورة ولا يتصور ان يكون الاكبر ودرج
مصدر الموهوب واجدا ودرج الموهوبات الصادرة منه كثيرة فلا يحتمل تخارج
الكل فالفات باردة في بيان كيفية صدور الكثرة من الوجه فاما الناظر من بعض
فانهم لا يرون الموهوبات ترتيبا اصلا ولا يرون بعضها اقرب الى الحق من البعض
بل يرونه ترتيبا مساويا لكل موهوب حدث مساو فيه للموهوبات الا في نظر
العلماء من غير فرق وماله يصل الرجل الى هذا المقام فلا يتجلى له معنى قوله تعالى
لنبي مسكر السموات والارض ان تزولا ولينزالنا اناسكهم من احد بعد
ولا قوله فابما تولوا فم وجه الله وانما على من سماع امثال هذه الايات سماع
جوهري وكلما تم هذه المعرفة لا يرون مساو فيه للموهوبات كما يراها
العلماء للعقل الاول ويرون اعني العارفين مصدر الموهوبات كثر ودرج
الموهوبات كلها كاللذة بالنسبة الى عظمتها ومن كان ينظر الى الله وجلا وافعاله
هذه العين فلا يحتاج الى العلم بكيفية مصدر الكثرة عن الوجه فيكون كما ذكر في
هذا المعنى عنه فضلا مستغنى عنه فاجتهد في وجوه عينه باطن الادنى اذا
انفتحت كانت مدرجاتها من جنسها اشير اليه في قولنا ان الهوتية الى الله مساو
الوجه لوجه كل موهوب فان العقل فاجتر عن ادراكه فلا يملكه بركن بعض
الاشياء اقرب الى الحق القوي من البعض ومما ادركت شيئا واستحال عندك ان
تعتبر عنه الى العبارات التي تشتمل عليها هذا الفصل من مدرجات العارفين
واعلم يقينا ان عين المعرفة قد انفتحت في باطنك وحينئذ صير علومك المجهلة
كلها بدورات العارفين **فصل** العقل فسر مشوق الادراك
الفارق بين العلم والمعرفة فاعلم ان كل معنى يتصور ان يعتبر عنه بعلم
نظاير ذلك المعنى حتى اذا شرجه المعلم للمتعلم تلك العبارة مرة او اكثر سواء
في العلم به فهو من العلوم وكل معنى لا يتصور عنه التعبير اصلا اللهم الا

الاعمال

اذ كانت الالفاظ متشابهة فهو من المعارف هذا هو اصطلاح هذا الكتاب
وهو الغالب على ارباب القلوب وقد يطلق لفظ العلم ويراد به معنى المعرفة
وهو كثير في القرن قال الله عز وجل له ايات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم وقال ايضا شهد الله ان لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال
ايضا وعلمناه من لدنا علما والعلوم الدنيوية لا يتصور عنها التعبير بعبارات
مطابقة لها اصلا ولذا ذكر لما اراد موسى عليه السلام ان يجعلها من الخضر عليه السلام
بطريق التعليم ايا الله قال فان اتبعني فلا تسكني عن شيء حتى احدث كلمة ذكرا
اي حتى يخرج عين المعرفة في باطنك حينئذ يستقر حقيقة ما رايت من قدامك فقل
افتتاح تلك العين فلا يسيل لك ادراك تلك الحقائق الا بطريق التاويل كما قاله
حيث صمغ العين عا فرقه سانبك شيا وبل ما لم تسطع عليه صبرا ولو صبر الوقت
افتتاح عين المعرفة كان يحدث له ذكرا وهو كناية عن مشاهد حقيقة البقير
بحيث لا يبقى الا الله ولا حاجة ولهذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم نعم الله على من
فلو صبر مع الخضر لراى كثيرا من العجايب ولعل الحديث من حيث اللفظ يخالفه
فصل علوم الانبياء الدنيوية فمن كان علمه مستفادا من انوار العالين
فليس هو من ورثة الانبياء في علمه ذلك الامن طريق التوسيع في العبارة عن لفظ
الميراث وعلوم الانبياء لا يستفاد الا من الله عز وجل كما قال اورشليم الاكرام الذي
عليه بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ولا تظن ان تعليم الحق يختص به النبي فقد قال
الله تعالى وانقوا الله ويعلمكم الله ما لم يعلم ويكون معه كما قال الله تعالى ان اسمع الذين
انقوا والذين هم بمجنون وامثال هذه العلوم انا اعتبر عنها بجارات متشابهة
لم يكن فهم حقا يقينا من تلك العبارات الا لمن حصل له ذلك طريق الذوق عن تعليم
الحق ولذا قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
فكل من لم يعلم القرن من الله تعالى بغير واسطة فليس هو من العالمين المشار اليهم

في قوله تعالى وما يعقلها الا العالمون وهذا في المثال العامي يشبه كلام العشاق
 في الوصال والفرق وغيرهما من عوارض العشق واما ما يتعلق به فان الاسماع
 اذا فرغت بكلام العشاق لم يفهم معناه حتى الفهم احد الله امر البشر حاله العشق
 ذوقا وهذا معنى قول الخبير رضي الله عنه كلامنا اشارة ولا يتصور ان يكون للعارف
 كلام الا كذلك ومن تصرف في معانيه بضاعة علمه وعقله زلت قدمه ورجع
 ابا العباس امير المؤمنين حيث سألته بعض تلامذته عما يقول الخبير فقال له روى القوم
 لا تعرف ما نحن الا ان لكلام الخبير نوراً والغالب ان ابن سريج كان من اهل الذوق
 فان كلامه هذا يعرب عن ذلك الا انه غلب عليه علم الظاهر وامثاله كثير فاما بين
 العلم **فصل** المسائل العقلية نفهم بوجه من الوجوه الى ما
 وجهان والى ما نلثنا وجه وقد نظر في المسائل التي لها ثلثة اوجه انها المعارف
 وليست من المعلوم وهو ظن فاسد واما ذكرت هذا الفصل لتدفع امثال هذه الظنون
 عن فكر اصحاب الفهم الاول وهو الذي له وجهان اصحها ان يلقوا المعلم المرشدون
 اولهم المستفيد والمثال في ذوقه والثر ما يتعلق من المسائل بالصفات هذا
 حكمها وكذلك ما يتعلق بالحكم النفس كحكم الروح يكونها موحدة قبل الذوق والواها
 بعد الموت في ذلك وامثال هذه المسائل يصعب ادراكها على العقل لا سيما حقيقة
 صفة العلم الازلي وكيف اجاطته بالبروتات وصفة القدرة الازلية وحقيقة
 معنى الابداد والاختراع في حق الله تعالى وكيف معنى المشيئة الازلية والفرق بينها
 وبين الارادة والثر العلماء المتبحرون يظنون انهم احاطوا علما عظام هذه الصفات
 واما جعلهم منها على حقيقة تشبيه فقط **فصل** في البق بآثار
 المستفيد في امثال المسائل التي سبقت الاشارة ان لا يستكثر فيها من حفظ الامثال
 المذكورة في الكتب اذ الغالب ان الاستكثار منها لا يزيد الا في اختياره وطلبه
 الحقائق من الالفاظ المنقولة المستعارة والمقتبسة المشككة في عابث
 العسر بل ينبغي ان يعتمد على قدر من الفاظ لمقطها من افواه العلماء ومن كتب

المشاهير دون المتقدمين فاذا حفظ ذلك فليصرف العناية بكتبتها الى تدوين
 النظر فيه وليترك النظر في الكتب القديمة راسالاً وقت شير عليه المعامل
 بذلك **فصل** ينبغي لطالب الحق اذا حفظ القدر الذي يتيسر له من تلك
 المسائل ان يجاود النظر اليه فيه مرة بعد اخرى وبالسائل اهل الكمال العلماني
 وجوهر وظفر خدمتهم ما يمكنه وعرض عليهم كل ما ييسر له من خواطر في تلك
 المسائل وينبغي ان يستعين بما ادرار تلك الحقائق بتصفية الباطن فحسبها مدركها
 بنفسه فليس قوة الواصل الحامل ان يذهب به مشرب العذب ما لم يقو بنفسه
 على الورود واما الذي اليه من امره هو ارشاده الى كيفية السلوك فقط ومنها
 امثال امره في الارشاد لم يخرج الوصول غالباً ان كان من اهله **فصل**
 المميز للطالب عما تصفيه الباطن مضاجعة اهل الذوق وبما يستهم وخدمتهم
 من صميم القلب واعني اهل الذوق اقواما طهروا وباطنهم من زائد الاطلاق
 حتى فاضت عليها من الطاف الحق ما يستحيل عنه العبارة وهم القوم الذين يشعرون
 بهم جليهم وقد ما خلوا بقعة من البقاع عنهم **فصل** السعارة
 كل السعارة للطالب ان يفرغ بكنيته روجه وقلبه لخدمة واصلا متم في
 في الله عز وجل ومشاهدته حتى اذا انقضى عمره في خدمته احياء لله حياة طيبة
 ليس منها مع العلماء سهر وسهر واما حقيقة معانيها ومسامها فلا يوجد
 الا عند قوم ارضعوا بليل الكرم في حجر العناية **فصل** لولا الذوق
 الازلي اخذ ضيعي ووقفني لخدمة شيخ كبير منهم والاما ضورتي خلاص عن تلك
 الضلالات التي ترسخت في الباطن من مما سمع العلم ولا انتفعت بها لخدمة
 الشيخ الامام احمد بن محمد بن رضي الله عنه اذ لولا ملازمتي لعنة باب ذلك الشيخ
 لكان يترك في القلب عما تقا في الايام والليالي صفات مذمومة بعد الاض
 عنها ويستحيل كما اراه في حق الكثيرين من حبه النقد في ضيق العلم والعقل
 ولا يشع بوصلته للنقد بما ورا ذلك من الجليات بل العوام من الخفيات

وانه نغال المشكور عا افاضته علي نعمه لا اصبها ولم استجتها وبه اعتماد علي
توكل في انما تترك النعم قصه ٩٠ اعلمك بقول كيف يظهر الطالب مثل هذا
وكيف يتبرر لمبتدئ متابعة المنهني ومعرفة وليس يجوز للسالك ان يزل الواصلين
بغير لن نظره ولا ايضا يجوز له لن يقلد واجدا بحجوه دعواه فيما ذا يعلم لن الشخص الفلان
مثلا مدعي ليس ورا دعواه طاب له هو كما مل منتهى بلع مبلغا يجوز لن بقدر له فاعلم
ان هذا سوال عن امر لا يكون للحوض في جوابه عظيم فابره فان كل واحد من الطالبين
يسلط عليه اسباب ما قدر له تسليطا لا يدعنه يحصا ويقدر كل واحد من الطلاب
من الرزق بسلط عليه الطالب ويتبرر له الظفر من يد به الطريق وكما لن المتعلم
يكون ملته ومرشاه عا قدر ما نذره في العلم فلكل هاهنا من عرقه
قصه ٩١ فان قلت فلن من علامة تميز بها المحدث عن الواصل فقول
العلامات كثيره والتجبر عنها غير والاطاعة جميعها متعززة غاية التقدير فاما
علامة تطهر وسعكس فيكاد يستحل وجودها وليس عندك عن امكانها خبر فليكن الجذ
في الطلب فانه بكل كل مشكل وحده يضجرك في كل مسألة مدلهمة وينقد من كل
خطب هائل ويخلصك من كل داهية مفصلة ومن لم يبق لم يعرف ومن لم يعرف
لم ينفعه تجربة غيره ومن لم ياكل لم يشبع بحاجته من اكل ومن لم يبر لم يرو عطشه
كلام من شرب قصه ٩٢ اياك ولن تغتر بعلمك فتشتغل بالسلوك
من غير قابله نقود في الطريق فتضل عن حيث لا تدرك وتكون مثلك خال صالح
تجتر في ضعه فاشتغل بالعلوم النظرية وتخصلها من نفسه واستكف من
متابعة غيره من النظار ولم يكن لذك مستند الا غمت انهم تجر في ضعه فمن
الضالات الغالبة عا اهل العلم انهم اذا ختم واعلم السلوك فظنوا انهم يستغنون
عن عارف بما لك الطريق يندبهم في كل خطوة وقلنا ما نجا احد من النظار
والعلماء من هذا العجب الذي فترته الاستكبار من المتابعة لاهل المعرفة اذ بعد
من العالم الذي يرى الخال فيما يخلصه من العلم ان يرى الخال بذكر فوق نفسه

ودلك لظنه الفاسد الغلط بان كل كمال من المسائل التي تلقنها وتلقها فلا
يعلم وترا ذلك شيئا وولدت التي لا اله الا هو حلفة صادقة وعينا برة لن العالم
ولن اتدب لخدمة بعض المشايخ فما دام يفرق بين نفسه في الحاجة اليه ومن غيره
من فحال اقرانه فهو بعد في ضيع زمانه غير مقبل عا شانه ولا تفهم هذه المعاني
اصلا الا اذا صرت لها بعد التجربة اهلا ولن طنت انك تصل اليها قبل التجربة فانت
بعد ضحكة للشيطان وفي مثلك فصل ٩٠ واذا رازك ليس عشرة وجهه ٩٠
بني وقال فديت من لا يفهم قصه ٩١ اعلم ان هذه الفصول المعجزه
في اشيا الكلام كثيره النفع ولكن عند الاقليل والمعجز يعقله وعلمه لا يتاثر به غالبا
ولا شفع به فاذا كان ذكرها عرضا فاولي بن لن اقصر عا القدر المذكور وقول
قد ظهر كن قول القائل لن العالم قديم بالزمان هو من يحسن فطنه عا غاية
الفساد وبعد ذكره فيما يقول هبني سلمت ذكره السموات والارض فما نقول
في الموجد الا قول هل كان مساوق الموجد لوحده البار نغال فان قلت نعم فقد
اثبت معه قديما ولن قلت لا تفرض الكلام فيه ونقول لن لم يكن موجد
ثم وجد فلما ذن لم يكن موجد اقبله والسبب كماله موجد وحين وجد فعمل
ظهر سببهم لان قلت لا فهو محال اذ يلزم منه حدوث حادث بلا سبب فان
قلت ظهر سبب فطوره سببه حدوثه استقر في العدم عا تيرع واجرة ثم ظهر
وجوده محال لان ظهوره في ذات الواجب محال ولا موجد ثم غير الواجب حتى ثبت
وجوده شرطا كما قلت ذكره حق موجد يوجد بعد العدم فاعلم لن القابل والبعد
وجدا بعد وجود الزمن ولم يكن اذ ذلك الا قبلية الشرف والذات وقولنا
اذ ذكر متشابه فانه مشعر بوجود الزمن وقبلية الشرف والذات من الواجب
لوجود ذاته ومن الموجد لذاتها دته منه ليس لها جدد ومنتهى فاذا الا يقول
اصدق من قولنا ان لبعه كان موجد قبل الموجد الا قبلية لا يتقام ولعل
لان تجلي لكر حقيقة قوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالالف

عامة وان لم قدرت تلك القلبية بمقدار منتهى الزمان وهذا سر عظيم فالطريق
من كل ممكن الى كل ممكن منتهى والطريق من كل ممكن الى الواجب غير منتهى ولو لم يكن كذلك
لزم ان يكون ما لا يتناهى اكثر مما يتناهى وذلك محال وهذه القضية من الاوليئات
التي يدركها عين المعرفة وطريق ادراكها مستند عما عن العقل فلا تظهر عن بعلمك
وبعضها عنك المزجاة منه فادراكه **فصل ٧٣** فاذا تحقق من هذا انه
ليس موجود شيئا ووق وجوده واجب ولا يتصور ان يوجد وجوده والوجه الاخر
نعم الواجب مساوق الوجود لوجود كل شيء ومساوقته لما لم يوجد بعد عند وجوده
كما وقع للوجود الاول من غير فرق وهذا هو الواجب الحق واعلم ان العارف
اذا نظر بعين المعرفة ادرك لقولنا كل موجود فهو شيئا ووق الوجود لوجود الواجب
معنى صحيحا ولكن العلم والعقل بمسما الكلام دون ادراك ذلك وعند ذلك يقول العارف
ان الله مع كل شيء وهو مع كل شيء قلبية لا يتناهى وهو ليس في الوجود
شيء هو مع الله ولا بعده ولا يتصور ايضا ان يكون هذه الصفة شيء في الوجود وياكر
ان يتكلم قولنا ليس مع الله عز وجل شيء ولا بعده فيكون اعنى لا يدرك الاول والآخر
ايضا بوجودها فان ذلك حق وصديق وهو اجلي واظهر لعين المعرفة من الاوليئات
لعين العقل واعلم ان العقل قد يدرك لقولنا ان الله مع كل شيء وقبل كل شيء معنى
صحيحا ولكن ليس ذلك المعنى في شيء مما يدرك بعين المعرفة فاما قولنا ليس مع الله شيء
ولا بعده شيء فذلك كما لا يتصور للعقل ان يدرك شيئا من معناه اصلا والاطناب في
شرح هذه القضية لا يفيدها الاستحسان وايضا ادراك العقل فالاختصار والافضار
على القدر اليسير الذي سبق اوله وينظر الطالب في الفصل الذي بعد هذا الفصل
فانه كما لا بد له ان يراه فيما جئني ثم يراه يوما **فصل ٧٤** القرب والبعد
ثلاثة اشياء القسم الاول يوجد في الزمان والمكان كما يقال القرب القرب البعد من الشمس
وعصر رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب الى زماننا هذا من عصر ابي عليه السلام ولم
والقسم الثاني القرب العقل وعند وجود هذا القرب يتطل فابعد القرب الزمان

تبعه انما

والمكان فيقال الشافعي اقرب الى الصديق الاكر من اجهل ولان كان هو اقرب زمانا
ومكانا من الشافعي وكل شئين وصف احدهما بالقرب من الآخر والبعد عنه من حيث
الزمان والمكان فلا يجوز ان يكون لهما وصف من القرب والبعد اصلا الا من حيث شأبه
اللفظ والتوسع في العبارة اذا لا يجوز ان يقال ان المعنى الذي كان الشافعي به الى بكر
اقرب من غيره هو قرب من السماء والارض وبعد عنها اذ ليس ذلك المعنى بمسعة السماء
والارض وعند ذلك ينبغي ان نفهم ان لاشية لشي من الاشياء التي توصف بالقرى الزمان
والمكان الى يدع وجدة القرب والبعد ولذلك قال صلى الله عليه وسلم كما اعني ربه
لم يسعني سمائي والارض وسعني قلب عبد الله المؤمن للذين الوادع والقسم الثالث
هو القرب الذي يدركه العارفون ولا يتصور للعلماء ادراكه اصلا ومن الاجسام
المستفاد من هذه المعرفة ان يقول العارف قد رآني في مثل شئ الانفا وث
فيه بوجه من الوجوه والاشياء منسوبة اليه وعند ذلك يقول
كل موجود فهو مساوق الوجود لوجود الحق الاول لا فرق في مساوقته اصلا واعلم
ان الذي وصفناه من القرب والبعد في القسم الاول صحيح بالاضافة الحاسة البصر
والذي وصفناه في القسم الثاني صحيح بالاضافة الى حيرة العارف والذي وصفناه في
القسم الثالث من علم النفس والذي في القسم الثالث من علم النفس واما حق النفس فلم اصل
بغدايه ولا تعثرت في طريق عليه وانا مؤمن به ايمان الا انه وجود الاولين وكما
ستجد الى مدعي المحسوسات ان يدرك معنى القرب والبعد المشار اليهما في القسم
الثاني فذلك مستحيل الى مدعي العقلان ان يدرك حقيقة القرب والبعد المشار
اليهما في القسم الثالث فاجتهد لن تو من به ايمانك بالغيب لعلمك بحدث بعد ذلك
امرا **فصل ٧٥** العقل يقول ابن ابي انت عن قولك هذه الفصول استعمل
على العلم بالله وبرسوله واليوم الآخر فقد اطنبت القول في العلم بالله
وصفاتة وفي الطور الذي ورا العقل وهو الذي يتوقف عليه الايمان بالنبوة
واما العلم باليوم الآخر فانك لم تعرض له اصلا ولم تذكره معناه فضلا وما

بالكل شيء حاشي من احوال النفس وحقيقه الطوارها في عالم الملك والمملوك
 فاعلم قبل شيء ان الآخر من جنسنا يا من هذه التي تعرف بطول الشمس ان
 الشمس تكون مكنوزة يوم القيامة وانما غير عنه باليوم الآخر لصيق العبارة كما غير
 عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال الا ان الزمان قد استدار كهيبة يوم خلق الله
 السموات والارض وكما غير عنه في القرآن صلوة لن ركب الله الذي خلق السموات
 والارض وما بينهما ستة ايام وما لم تدبر الارض والارض والسموات فيسفل
 السالكين صلوات يوم الدين فاذا اقيمت ذلك فاعلم ان النفس الانسانية لها الطول
 كثيره وتكاثر يخرج عن الجهر والناسخ فما دامت النفس في طولها في خصوصية قبل
 في الدنيا وما دامت النفس في الجود في خصوصية قبل في عاقر صلات القيامة وما دامت
 في الطوار في خصوصية قبل في اخره **فصل** اعلم ان العقل الانسان
 لم يدرك من حقيقه النفس الا ما نرى وجعل من النظر في البدن وعولاه وذكر مثل كونها
 مدركة ومحركة وهاتان صفتان مشتركتين فيهما جميع الجواهر وما حادرك من غايبها عند
 انقطاع تفرعها عن البدن فاعلم ان ذلك من طرق النظر في الادراك العلمي من حيث ان النفس
 محلة العلوم ولن العلوم لا تنقسم ولا تصور وانقسام مجلها ولن كلاما كان كذلك فلا سبيل
 اليه للقاء ولما حكمهم بوجه ما قبل البدن فلم يقع احد عليه سرهانا وانما يحسن لا يتعرف
 اليه شبهة وشكر وكان يقصر العلماء في ذلك بوجه الصيق للقطعة عن ادراك ذلك المعنى
 وحكمهم بانها وجدت مع البدن ولن البدن كان شرطاً وجودها مع علمها الموجهة
 للوجود فخطا في تغيرها عند حلول البدن معلوم وانما ان النفس كانت موجودة
 قبل البدن وهذا عندنا واضح ولكن لا يمكن التغير عنه حيث لا يبقى فيه احوال شكر
 ومجال اعتراض وغالب لن كل من ادرك ذلك كان مدرك المنزلة عن العجز عن التغير
 عما ادركه واعتقاد ان هذلية النفس لم يحصل لي كما لم من النظر في البراهين
 العقلية والمقدّمات العلمية الا ان السلوك العقلي اعاني فيه غايه الاعانة
 بالمقدّمات المذكورة في كتب النظائر والقدر التي ان توضح به هذه التمهيد

الذي سبب وجود النفس كان كما السببية موجوداً قبل وجود البدن وكان المسبب
 معه نعم تضرع في البدن كان موقوفاً على وجود شرط مخصوص فلم يوجد الا بعد
 وجود تلك الشروط **فصل** معلوم ان النفس حادثه وباقية ابدان الموت
 وليس ذلك الا ان سببها بقي ابداناً باء فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن حصل
 بالضرورة علمك بكونها موجودة قبل البدن ووجود سببها قبل البدن ظاهر في العلوم
 النظرية الا ان قال السببية مفهوم غير مقطوع به وهذا هو القدر الذي حصل لي
 من طريق الذوق ولم يحصل من طريق العلم فاعلم ان النفس ان كان لا يتصور وجودها
 من السبب الموجب لوجودها الا بغير شرط التعرف في البدن لنم لن نعلم بعد التمهيد في
 البدن **فصل** اعلم ان الله عز وجل تعالى يتقدس ان يسبح عظمه خفيض
 المكان والزمان وهذا بعينه حكم الارواح فانها ليست اجساماً حتى يسبح الزمان
 والمكان الا جاطة بها ولما كان الامر كذلك حكم سيدنا ولين والاخر صلواته ولم
 في الحكيم ان الله عز وجل خلق العالم الزماني والمكاني قبل خلقه ان قدّر عقداً من
 الزمان لم يكن مشاهياً ولما الارواح فقد قبلت ما عا الاجسام بمقدار التي العلم
 وقد ادركت هذه القليلة محمد لله تعالى ادراكاً حقياً وادرك من ادراك العقل لا ويات
 واما قدس تلك القليلة فهذا المقدار المذكور دون سائر المقادير فما لم يدرك
 بعد حقيقه ولم يعرف الباطن لادراكه بفضيله وكرمه وبحسنه عن سخي
 ذلك من حوله الا ان **فصل** اعلم ان تشبه ان تعرف السبب
 الموجب لوجود النفس فاعلم ان الحق الذي لا ريب فيه اصله عند ارباب
 العلوم المختصين ببيان يدرك المعارف التي يقصر العقل عن ادراكها بالضرورة
 هولاء النفوس مختلفة اختلافاً لا يدخل تحت الجهر درجانه ولن ذلك الاختلاف
 ليس باختلاف الانواع والاختلاف الاجناس بل باختلاف النفوس وادراك
 كله من النفوس عالم يكن بينهما وبين الازل واسطة وهذه قضية يقصر العلم
 والعقل عن ادراكها فتنزّل المتيقن عند سماعها يادرو يقول كيف يتصور ذلك

والنفس تتغير بانواع مشهورة من التغيرات والله عز وجل شره عن طرياق التغير عليه
فكيف يجوز ان يكون بذاته مغرر واسطة شئ سببا لبعض النفوس وعن هذا المعنى كفى
الفرق حيث قال ما منعك ان تتجدي ما خلقت بيدي واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله خلق آدم على صورته الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم ما خلق الله شيئا اشبه به من
آدم ولعلك اذا ادركت وجود الحق حق الادراك بحيث يحيط بالزمانه كلها ما فيها
ومستقبلها من التناوب شئ من ذلك والكل في امثال هذه النفوس ليس كما
ولا يتأتى ذلك الا لاجد وكيف لا واقل الحكايات ما ذكرناه واتساع العقول بحما
ونحوها عن ادراكها فالاعراض عن ذلك ال ما ذكرناه ومقبول عند العقلاء قاطبة ان
واعلم ان النفوس الا قليلا منها توسعت من وجودها ووجود الاول واسيطر كثير
وعدها الكوسيط في كل نفس لا يحيط به الا علم الله عز وجل او علم من رتبته لذلك وهذه
النفوس كلها مشتركة كونها مسببة لاسباب غيبية ملكوتية **فصل ٨٠**
اما اختص كل بدن بنفس مخصوصة لكون كل نفس مخصوصة بصفة اقتضت ذلك مع
وجود شروط اخر متعلقة بالحركات السماوية والعبارة ضيقة عن حقيقة تلك الصفة
التي اختص بها كل نفس وعن تلك الشروط جميعا ولعله بقر في الخلق من تصور اجاطة
عليه ذلك لست اعني العلم الذي يستفاد من طرق التعلم فان حصول ذلك من هذا الطريق
يجازي كون كمالها ولعل الخد لا يرب كل نفس الى بدنها المخصوص بها يشبه الخد اب
الجديد الى المعنط طيس والجداب الذهب الى الزئبق والجداب كل جسم الى جز
مخصوص وليس شئ من ذلك عند العارفين شبهة واذا كانت العقول عاجزة
عن ادراك حقيقة المعنى الذي به يجذب الجديد الى المعنط طيس مع انه مشاهد
محسوس للعقلاء قاطبة فان عجب لو عجزت عن ادراك تلك المناسبات التي بين
الارواح والاحسام وهي خارجة عن الحصر والحد واعلم يقينا ان العارفين
لا يستبعدوا اصلا الجداب الجديد الى المعنط طيس كمال العقل لا يستبعدون
اصلا الجداب كل جسم الى جز مخصوص **فصل ٨١** كمال الاجسام كمالا

مخصوصا وفيه معنى حركه الى حيزه ولا يقف به دونه فكذلك كل نفس حركت
من معدن مخصوص واخلاف النفوس من اختلاف معادنها والناس معادون
كمعادن الذهب والفضة كما اخبر عنه سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم وقد خلق الله
في كل نفس معنى مخصوصا يحركها الى معدنها الاصل ولا يقف به دونه هذا هو الحق
الشاهد الذي لا ريب فيه اصلا للعارفين وعن مثل هذا المعنى يترجم القرآن حيث
يقول قد علم كل انسان مشربهم وعركات الجوارح اثار تلك المعاني التي عتباها العزة
الازلية في النفوس للحكمة واظهار كمال اللطف والحنن فالنفوس التي لا يكون
بينها وبين الاول واسطة تتجذب الى جنبها بطبعها كاجذاب الحديد الى المعنط طيس
وهذه النفوس هي العارفة بالله عز وجل حقا وقوله تعالى تجتمع ويؤمنونه كتابه
عن اهل هذه المعرفة وانما عرفه هو لا معرفة حقيقة لانه تعالى لا يعرف علم في خلقه
من غير واسطة فاستغروا بحكمتهم في معرفته فقولوا تعالى لا تعلم من علمه
عن تعرفه وتجليه لهم وقولهم بل عن عبارة عن استغراقهم في مشاهدته ذلك الحال
ورجع الله سبحانه الاسلام عبد الله الصادق لهذا المعنى غاية الافصاح حيث
قال في بعض كلامه الحق ارادنا امتناع بعونه وعلو عزته ان يعرف فيعرف
فتعرف لا يعلم فيعترف عنه ولا سبب فيشار اليه ولا ينعت فيثبت به بل معرفة
وتحت قهرافا وجبت منها فلم يدع رسما فصار في الرسم قهرا وقامت في الحقيقة
جها الى لطفت لا وليا يكره ففكر ولو تطلعت لاعدائكم لما تجدوا في هذا المعنى النفوس
التي لم يكن بينها وبين الاول واسطة تعرفه عن المعرفة لانه تعالى لا يعرف لها ما جاز
واما النفوس التي كانت بينها وبين الاول الحق واسطة فانما تعرف لها من
وارجاب فكانت هذه المعرفة قاصرة عن معرفة المصطفى في الصف الاول
فصل ٨٢ لما بلغت هذا الفصل اشرقت سلطنة كماله الازلية
فتلاشي العلم والعقل وبقي الثابت بلا هو لا برغشته الهوية الحقيقية
فاستغرقت هويته المجازية فلما ردت حال الازل عقله وعلمه ولسانه عليه

كان لسانه يلجأ بقول الشاعر وكان ما كان مما لست اذكره فقل خير
 ولا تسأل عن الخبر **فصل** كانت الاموج ملأت البحار والقلوب
 بلغت الجنان وبرزت بالعاشق صوته وعظمت حيرته وقال ابن الهيثم
 النازع وانما ينفذ ذكر المعشوق والعاشق في سجن الفراق فلما اشتد المسكين
 حزنه وانفق آل وطنه الاصل رجعته فبقى العلم وقد اعوزه الكاتب
فصل ورد عليه من حضرة السلطان امر جازم عليه فطار الطائر الى
 عشته الاصل ومعدنه الفطرن ونزك القفص وجرى بينه وبين السلطان
 وهو عابده ما لا يتصور ذكره فلما اذن له في الاصراف استأذن في حكاية
 حاله للمساكين في حضيض الزمان والمكان فاذا في ذلك فلما عاد مستقره
 من السجن راجع ما كان صدره وكتب هذه الفصول المشتملة على حكاية حاله
 وما جرى عليه **فصل** ان خطر سالكم الله الذي جرى خورث من وراء
 حجب الغيب تأدب بالاعيان والسؤال عن حقيقة الاولين فوالله ان
 والملكون تحت سلطانه الجبروت لو ظهر مما جرى منها ذرة في عالم هذا
 لتلاشى العرش والكرسي فخلا عن السموات والارضين **فصل**
 اياك ثم اياك ان يسترق الطبع ادراك تلك المعاني من هذه الالفاظ فتصرف
 فيها بحقلك المرحف وفطنتك البترة واقبلتني هذه النجوة بما لا ارا
 تقبل وعذرك عند رايه فلقد شاهدت من ممارسة العلم غايته لا استنكر
 معها ذلك لا منك ولا من غيرك من اهل النظر نعم لن شئت ان تصل الى حقيقة ذلك
 الطرق فدع الدنيا النجسة بما فيها من القادورات للمقلدين اليها والمتوهمين
 بهم الرتبة اليها واما الآخرة فلا تتبع فيها عشا والعاشق بكيفية الوقوف
 در الوصول الى معشوقه عازا وشيقا لعمرك من يريد الدنيا ومنكم من
 يريد الآخرة ولكن ان انت من قوم يندوها وترأطوها هم فاشي علم الغزل
 القديم وقال يردون وجهه فانك اذا اطلت ذلك الحقل الجوهري الاذني

الغزل

والكلام الرمدى بقلب لا يتعلق شيء من الارض والسموات ولا يشفي غليل
 صدره الا بالذلة وهو ما الحيوة **فصل** ما اصدق المثل السائر
 الكلام بحر الكلام فقد انتهى بنا الكلام في النفوس واحوالها الحوال لانها به لعمري
 ويار القمه جواهرها فزجج الآن الى المطلب المقصود وسنوعده في بيان
 غاية الجهل ونقول كما ان الجسم اذا تحرك بطريقه الى جيز مخصوص فلا بد ان
 يكون حركته اليه من اقرب الطرق وهو الخط المستقيم الذي يتصور فيه
 الخراف اصلا وهذا معلوم قطعا بالبراهين اليقينية ومشهور عند من ينصف
 امثال ذلك وكذا كل نفس من هذه النفوس فانها تحرك الى جيزها الاصل
 وهو المعدن الذي خرجت منه من اقرب الطرق ولا يلتفت الى عوارض
 تعوقها في الطريق عن الحركة ومنعها عن الاجذاب فان ذلك غير قايح في عرضنا
 هذا فاشرف النفوس اذا ما تحركت الى الله ووجه طبعها لا تخلف في علم الصراط
 المستقيم الذي هو اقرب الطرق فان وقف القدر بعض النفوس في الطريق
 عاشي فذاك خارج عن طبيعتها الاصلية والاكرا با مثاله وهو الامار او
 في الطريق فحججه هو اخفا الالسنه بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم كما احبر
 عنه بحق الخليل عليه السلام خاصة في الغزل حكاية عنه انه قال اني ذاهب
 الى ربي سبيدني ولا شكر عندك لئلا المعاطيس اذا كان يحذر احد بال نفسه
 من اقرب الطرق فقد هده الصراط المستقيم ولما كانت هذه النفوس اشرف
 النفوس كلها قال الله تعالى في كتابه ومن احسن ديننا من اسلم وجهه لله وهو محسن
 واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا **فصل** هذه المعاني
 التي اوردت هذه الالفاظ بعيدة جدا عن طواهر مضموماتها فانها وضعت
 للدلالة على معاني غير هذه المعاني المقصودة بها فمن سمعها فلا بد ان يسبق
 الى فهمه عند سماعها مضموماتها الحاصلة بها بالضرورة وانما يشي مبدا ذلك
 وارجحها فليد من فحول العلماء الناظرين وعذرت في ذلك واضع عن اراد ان يفهم

الاكمة كيفية ادراك الاولين والعين حقيقة الوقاع لم يكن له بذلك يقول
 الانسان معنى يدركه الاشياء كما يدرك سائر الحواس ومع ذلك فكل المدركات
 لا يناسب المذوقات والمشهورات والمعقولات والمسيوعات وهذا
 بحر عم الاكمة التصدق به فان اعترف بلسانه وقال اعتقدت ذلك اعتقادا
 يقينيا علمنا ان اعترافه ذلك ايمان بالغيب ولنا اعتقاده لا بد ولن يكون مر كما من
 خيالات فاسقة وقد عشتت في دماغه فذكر اذا قبل لنا ان في الاخرة امور
 لا يناسب المحسوسات ولا المعقولات عر علينا التصدق بذلك لان من يؤمن
 بالغيب ايمان الاكمة بالاولين ان لن تصل اليه ذوقا وهذا المعنى رايه الاختيار
 في ذكر احوال النفس والطوارها اولي ولعل القدر اليسير الذي ذكرته كان الاول
 ايضا تركه فان اكثر من يستعدون ذكر فكرونه ويحزرون بانكاره
فصل ٩٩ كان بعقل الضعيف تبادر الى التكب ببقولنا امور
 الاخرة لا يناسب المعقول ولا المحسوس ونقول كفى بطلان هذا القول شاهدا
 حكم العقل بطريق يقيني حاصل من الموجد ينظم الى المعقول والمحسوس لن كانت
 امور الاخرة موجه فليكن لقايل لن يقول بانها لا يناسب المحسوس ولا المعقول
 وعليك ان لن تضر صرا جيل حتى ايتن لك موضع الخلط ذكرتم عليك بعد ذلك
 لن تراجع نفسك وتظالها بالاضافة حتى لا اصول مستول عليك اعترافها
 جملا بما تنفع فاعلم لن الاكمة ايضا تنفع عند الموجودات كلها والمعقول
 والمحسوس وكذلك تنفع عند من وجوه كثيرة كاختارها في القدم والحادث
 والسبب والمثبت والناقض والتامر ومع ذلك فاذا قبل له ان الاولين لا يناسب
 المعقول ولا المحسوس كانت هذه القضية صادقة اذا اردنا بالمحسوس ما يدركه
 بحواسه الاربع والاكمة قد كذب بها اذا كان الوجود كليته مخمرا في المعقول
 والمحسوس فكيف يجوز ان لا يكون الاولين محسوسة ولا معقولة مع انها
 موحدة وليس كذلك به هذا مستند الا انه صير المحسوسات في مدركات

الاول

الحواس الاربع فكذلك اذا قلنا امور الاخرة لا يناسب المحسوس ولا المعقول
 فليد به التاجدون لم يكن كذلك منهم مستند اصلا الا انهم صبروا والمحسوسات
 في مدركات الحواس الخمس وليس ذلك بالزام البتة وصبر الموجودات كلها قمتها
 يدرك بالحس والعقل ايضا ليس بالزام فكم من شئ يعجز العقل عن ادراكه ويكون في الوجود
 اذا عجز عن ادراك اكثر من العقلات الصرفة الغامضة وذلك رايه ان علمنا
 مدركه الوهم غير صادق وكذا الصبر يدرك المحسوسات ويكون حكمه فيها يقع ان
 الصادق والكاذب فحكمه ان هذا الحس ومثلا مقداره لذا حكم صادق وحكمه بان
 الشمس مقدارها مقدار الجحش وان الكوكب مقداره مقدار دينار حكم كاذب وليس
 لذلك مستند الا انه لا يدرك البعد كما يدرك القرب ولذلك فاعلم يقينا ان حكم
 العقل بان لا يقال موجد واحد وقديم وخالق حكم صادق قطعاً وحكمه بان
 كل موجود فلا بد ولن يدركه كأمور الاخرة حكم كاذب وقطعا واعلم بعد ذلك
 ان لا يدركه جلا بعد عن صيرة العقل من الشمس عن صيرة الجحش مدركات لا يتأهل
 فلغايبه بغيره وكما الشرافة بتجمل للعقل ادراكه فيصير العقل بالاضافة ان
 ادراكه كالحفاش بالاضافة الى ادراك نور الشمس حيث الشمس لا يتصور وجوده
 الحفاش ولا وجود الانسان من حيث الحقيقة **فصل ١٠٠** الحق لن
 علم الساعة مردود الى الله لا شريك ذلك كما قال تعالى اليه مرد علم الساعة وليس
 كذلك من شئ من اسرارها اصلا الا ايمان الاكمة بالاولين فاما الاول لا كيف
 ينبغي للاكمة اذا آمن بالاولين من طريق الغيب لن قطع نظره عن الحواس الاربع
 ومدركاتها حتى يتصور له لن ومن الغيب من غير تشبيه وتمثيل وطالب بعد
 ذلك نفسه بالامان حتى يكون مومنا بالغيب وموفقا بالآخر كما قال تعالى ومن
 بالغيب ونعمون الصلاه ومارزقاهم سفقور والآخر مع وفور فان لم تجد
 نفسك مجلية مثل هذا الايمان فاعلم لن الشيطان قد جلق ودلائل بحل
 غروره **فصل ١٠١** ينبغي ان تتأمل تأملا شافيا ان كنت من اهل الظلم

فيما وظفته عليك من شروط الإيمان بالغيب وتكرر فيه نظر مرة بعد أخرى حتى
 يصير التصديق بالغيب كطبع لا يحتاج معه إلى النظر في المقدمات وحده
 بالهكذا شديد الاستعداد لأن يفيض عليه من سرور وجل نور ثم انشراح الصدر وفتح
 الجوصلة كما قال تعالى في شرح لئله صدره للإسلام فهو على نور من ربه وهما الشرح
 صدور كلاً لما يمان بالغيب فاض على ما لم يكن شا هه مثله قبل ذلك فاعلم أن
 ذلك اثر من اثر الظهور الذي بعد طور العقل فاستوجب حمد كرامة الطلب فاه بغيرك
 في الوجدان من طلب وجد وجد وادعى له تعالى إلى دونه علمه اليك بأدائه من طلب
 وجدني ومن يطلب غيري لم يجدني وهذا يلعب منه بطريق الرهان أن من طلبه لا يتصور
 منه طلب غيره والتميز ذلك شير قوله عليه السلام من ادعى من فرغ الباب فوشك أن يغتله
فصل مدركات هذا الطور ينقسم بوجه من الوجوه إلى ما نسبته إليه
 نسبة الأوليات إلى العقل والما نسبته إليه نسبة الغوامض النظرية التي لا مدرك
 لها بتوسط اليه اعني إلى العقل وهذه القضية غير ادراكها صعبت مثالها فلا تطمع
 في الوصول اليها واجتهدان صدق ما تصديقك بالغيب لعل الله يرزقك الوصول اليها
 فتستغنى بالذوق عن السماع **فصل** مدركات هذا الطور اسرار علم
 التصديق وعلم العقل الإنساني كما ان ملكات البصر اسرار علم حاسة الشم ومدركات
 الوهم اسرار علم القوة الخيال والحفظ ومدركات الهمس اسرار علم قوة السمع والذوق
 والأوليات اسرار علم الحواس كلها والتحقق في ذلك ان السر والعلاية اشياء
 اضافية فرب شي هو سر علم مدرك وهو علاية تالاضافة إلى مدرك آخر والأوليات
 علاية عند العقل واسرار عند الحواس والثرما يطلق عليه اسم السر في لسان
 الشرع وعلم السنة الصوفية فهو سر عند العقل الإنساني وسر علم الحروف
 والاصوات وكل ما لا يتصور عنه العبارة فهو سر علم العبارة ولهذا المعنى
 قال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا بعني ان القدر سر علم الكلام البشر والنطق
 الإنساني فلا يتصور عنه عبارة أصلاً فلذلك قال سهل التستر في حق الله عليه
 السلام

الكلام في القدر عند المخالف بدعة وتحقق هذا الفصل فانك تحتاج إليه فيما بعد
فصل امور القيامة كلها اسرار علم الانسان فلا يتصور
 لن حيط بها اصلاً ما دلم في الدنيا ولم تحلص من اسرار الوهم وتغلبت الخيال وقول
 الكفار متى هذا الوعد ان كنت صادقاً سول عن شي مستحيل اجواب عنه علي
 موجه فان امر الساعة اذا كان كلم البصر او هو اقرب وكان متى سوا الا
 عن الزمان استحالة جوار الساب عنه وهو كقول الامه انا وصفنا له المصير
 المتلوة فقال كيف تدافق هذه المصير وكيف هذه المصير فاجاب
 الحق في ذلك ان قول العلم بالمصير عند البصر فان تجل شيئاً في معنى ما وصفناه
 وجكناه له على سبيل المقايضة اخطأ فيه بالضرورة فاذا الجواب الحق مع الكفا
 اذ قالوا متى هذا الوعد ان يقال لهم العلم في ذلك عند الله فمن رجع إلى السر قال
 وحشر له كان عنه فلا بد ولن يعرف حينئذ حقيقة الساعة بالضرورة
 لانه علم وعنه علم الساعة فاذا بالضرورة لا تقوم الساعة وعما وجه
 الارض من قول لا اله الا الله كما اخبر عنه سيد الاولين والآخرين صلوات الله
 وسلامه عليه فان من كان يعلم عاوجه الارض لم يحشر بعد الستر واصل فاذا
 من كان في مقعد صدق عند مليك مقتدر فقد قامت له القيامة وكذلك المحزون
 وان كانوا ناسي رؤسهم فان القيامة في حقهم قائمة فانهم عند ربهم ولعل
 من يقول ابيت عند رب يطمعني وسقيني صدق منه ان يقول نعمت والساعة
 كهايت ان كادت لتسبقني فسبقتها انا واعلم ان الساعة من داخل محجب
 السموات والارض ومنزلها من تلك الحجب منزلة الجحيم من رحمة الله ولذلك
 لا تقوم الا اذا زلزلت الارض زلزالها واشتقت السماء واشتدت الكواكب وكور
 الشمس وسيرت الجبال وعطلت العشار وبعث ما في القبور وجعل ما في
 الصدور وعما الحلة فتبدل الارض غير الارض والسموات فماد لم السالك
 خارج حجب الارض والسموات فلا تقوم له القيامة وانما كانت القيامة

داخل الحجب لأن الله عز وجل داخل الحجب وعنده علم الساعة ففوله عليه السلام
 لا تقوم الساعة وعيا وجه الأرض من يقول لا إلا الله معناه أن الرطل ماله
 خارج الحجب فالقيامه سر عا لعله فاذا قطع في سلوكه تكرر الحجب وحجب من حجب
 العندية صار سر القيامة عنده علانية ولهذا السر عز أن تكرر الله عز وجل الدنيا
 اجد اصلا لا ينبت ولا ولي وأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنما راه بعد أن قطع
 الحجب ليلة المعراج ولما قيل لموسى عليه السلام إن الساعة آتية لا يرجع لما طلب
 الروية قيل إن تراني وأعلم أن محمدًا صلى الله عليه وسلم إنما كانت القيامة عنده
 علانية حين قطع حجب السموات والأرض ونفذ من قطارها فلما رجع إلى
 مستقر من خارج الحجب كان ذلك العلم عنده سرًا كما كان قبل ذلك وإنما كانت علانية
 له من وراء الحجب وعيا الجملة فالسر سر إبداء حجب هو سر وعلا ينفع ما راحته
 هو علانيته لا تتغير إلا بتغير أحوال السالكين والى مثل ذلك السر بقوله تعالى فلو لم يكن
 عن الساعة إبان مرسلها فمخبر أنت من ذكر ما أن كان سر القيامة علانية لكان
 لكمة المعراج فالله عز وجل عا ذكر وعيا علمك ومن تعرف بساعة العقل في هذه
 الالفاظ لنظم نفسه وإياك يا مسكين إن تدع خاطر كقوم حول الملوك بذلك
 أو التذكير فنه ففكر كما أنزل الله عز وجل فيهم فلو لا أنت وأمثالك من العباد
 لما خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله وكذره فوكل وهو الحجب
 فصل ٩٥ فان قلت وهل يقول أن كل عاقل فلا بد أن يعلم أن الطور
 الذي وراء العقل كما أن كل طائر رضيع فلا بد أن يعلم أن الطور النخيل إذا كان
 وقه فاعلم أن الطول كثره وأبدان صل كل واحد من الطور وراء العقل ولن
 كان بعد الموت وأما أن يصل الال الطول المكنة في حق البعض فلا يجوز
 لا بد هو الواحد الحق لن صل واحد من الخلق ال الطور كثره وراء العقل وهو بعد
 في دنياه غير متخدر حجاب قلبه ولا يتصور لغير الوصول إلى كثرها إلا بجماع
 كما شاهد العقل لن العشر الكثر من الواحد والغالب عا من لم يقدر له الوصول

ال الطور المشار إليه أن صرعنا التكذيب بوجوه وموته علم الين كشف
 عنه الغطاء كما أشار إليه القرآن في حق الكفار حيث قال فويل للذين كفروا من
 مشهد يوم عظيم اسمع بهم واجرهم يوم يأتوننا ومن كان حاله التصديق أمثال
 ما حلتها طبعًا من غير تكلف فلا بد أن يكون رزق من كثر شيئا فصل
 لا شراك العاقل يستدل بمشاهدة كل بدن عا نفسه كما استدرك مشاهدة
 بدن الفرس والجمار والقرود والبعير والإنسان عا ثقا وتز ال نفس المتصورة
 في تلك البدن ويسهل عليه إدراك الفرق بين البدن التي هي بعدة تصرف
 نفوسها وبين البدن التي فارتقا نفوسها بالموت فذلك عا علم يقين أن
 العقل الإنسان للصورة التي دراه بمنزلة البدن للنفس والعارفون بالأمور
 في المعرفة يستدلون بمشاهدة أقواله العقول عا ثقا وتز أرواح ال الطور
 الكامنة فيها كمن النارة الحجر ويسهل عليهم إدراك الفرق بين عقل عا في
 الطوار كثره وبين عقل لاشي فيهم من تلك ال طول بل هو كقالب انقطع عنه
 تعرف النفس فصل إذا أخذت وداعك الطبع البار بالذکر
 يستول عا نظار العلماء في الوقوف عا حقائق جميع الأشياء فكل ك حقيقته
 قوله عليه السلام عليكم بدین العجايز فاعلم أن صم هذا الصم قد نفس كما
 أن ابن المهدى إذا صار بحيث يدرك الأوليات العقلية فقد بلغ له صم عقله
 واعلم أن مثل العلماء طعمهم ذلك مثل رجل شهد الميزان الذي يوزن به الذهب
 فطعمه في وزن به جلا مثلا وذلك محال وهذا يدل على أن الميزان ليس
 صادق في أقواله وإحكامه واعلم أن العقل ميزان صم وإحكامه
 صادق يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور عليه جورا بدموع ذلك
 فاعلم العاقل أن وزن به كل شيء حتى أمور الآخرة وحقيقة النبوة
 وحقائق الصفات الزلية كان ذلك طعمانه في محال واعلم أن هذا
 الطبع سمحي قليلا قليلا عند اشرار نور الطور الذي وراء العقل كما لن

نور الكواكب سمح قليلا قليلا عند بلوغ الصبح و فرق بين ان يرى عليك الطمع
 اضطرار و بين ان يرى عليك اختيارا وهذا منزلة القدم في منها جذر قواح
 هذا الطمع ليس ال اختيار حتى تودعه متى شئت بل هو موقوف على طلوع
 الصبح المشار اليه وانت مضطرب فيه شئت ام ابئت فالجاق هذا الطمع
 بالكلية موقوف على اشراق نور الشمس **فصل** اذا مررت بجنة
 بقدر الشكر اذكر العوامض العقلية من طرق البراهين الصادقة القطعية
 حتى يكون انكساره اشر النظائر مثلاً المتغير من مضايق العلوج باذكر المسائل
 المظنونة فلعل هذا وقت الاسفار فلا تترك سلوك الطريق فلعل الشمس تطلع
 لك نقشة هدهد جمال الفطره المكونة في قوله تعالى فطر الله الفطر الناس
 عليها وحيد تفكر فتفكر عن أسر الزمان والمكان وصيرت قدرتك كلها عليه
 وصدا كدثار وعندك تفكر كخلة الاختيار وتكون ذهابك الى طبعها لا
 تكلف فيه كما قال عليه السلام انا واتقيا اتمنى بآخر التكلف **فصل** في
 اذا اوتيت رشداً و مررت كد الامانة من طرورها و على امر الله النبوه وقد
 من اقطار السموات والارض واستدل لك الزمان كهيئة يوم لا يبعث
 بطلع شمسه ويجسد كاسك وتوجه وجهك لفاطر السموات والارض
 وتقبل ما ههنا الحق القويم عما شررت ما احيات وخرقت الآن من قلبك
 حرق ال ربك وهو طرف طير انك ال الازل فلا تزال شموس الازليه تشرق
 عليك متى شئت واقل علامان ان اشراق ان تداشي فيه اذ تستعمل
 للعاقل ان خيل ال معشوقه ال بعد ان تلا شيه ولا تظن ان الوصور
 يتجمل زججه وجودك وهذا لا يتصور بيانه فانه بما وزججوه العلم والعقل
فصل فهدى شع وتشعون فصلا اكلتها هذا الفصل
 مائة ونعمت غنة للطالب اذا سلك طريق العلم وحصل منه مقصود
 فلم تقف به همته العلية بل طالبت بالطلب عما ورا ذلك نفسه الزكية

فهذا هو القدر الذي امكنني العبارة عنه مما انكشف لي بعد الفراغ من مقصد
 العلم **حاشية** لهذه الفصول اعلم ان هذا الكتاب
 قليل الجود من العلم طال نظر في الحقائق وكثر رغبه في طلبها حتى تخرج منها
 ثم لا يكفه ذلك ان لم يجد مشوقة ال شئ اخر ورا العلم والعقل فلم يكن باطنه
 هذا القشور فليجاد ومطالعة هذا الكتاب مره بعد اخرى فالغالب انه
 يظن ذلك فيه ولن شغلته صفة مزومة عن التكرار في مطالعة طر يطرف
 به والصفات المانعة عن ذلك كثره والوقت لا يسع لشرهما فقد عشتني
 المال وهذا عذر في كل فصل لم اوفيه حقه في استيفاء المقدمات
 التي تتعلق بالنظر في ذلك الفصل بما فقد صدق عن ذلك انك اذ بال القلب
 ال ما هو اهم منه بكثر نعم وقد املت ذلك جماعة لم اربهم حاجة
 ال ما ورا ذلك من المقدمات فاجزت القول بهذين المعنيين ومن طبع
 ان يجيب حتى لا يحاطة كفاق المعان المذكورة في هذه الفصول يخرج مطالعة
 مرة او مرتين او اكثر فقد طبع في حال النماح من تصحيحها ان كنت طول
 الليل والنهار عما ترد يد هذا النظر وتكرير التامل فيها حتى تغلق كل كلمة
 عجايبها يحفظه ثم يصير ما يتفهم منها بذرا الفهم الحقيقي لا يتاني ذلك
 الا بكثر الممارسة والصبر عليها عما تقاب الليل والنهار ومما لم يكن
 ارض القلب سبعة فلا بد ولن يقع وقوع هذه المعان وقوع البذر في الارض
 الطيبة النقية وسيثمر له ذلك عن قريب ان احسن الفهم عما تقدمت
 الما في وقته وجعله عن الافات العارضة لاشاله وغير ذلك من
 وجد في صبره نغم عن الصبر على ذلك اولم يكن بالصفة المذكورة في العلم
 النظر فليجزم مطالعة هذا الكتاب فلعل عار جال وكل ميسر لما خلق
 له وما انصف القائل شعر اذا لم تستطع شيئا فدعه
 وجاوزه الى ما تستطع ه فقوة كل طاربعما قدر عوصلة قد علم

فقد لكر لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان فلم يحصل التميز والغرض من هذا
 ايضا قالوا لا يجمع سوادين في محل واحد حتى قيل المثلان تضادان فليس له
 بهذا الشكل قول فما جوابه فقال جوابه انهم اخطؤوا حيث ظنوا ان
 التميز لا يحصل الا في المكان بل يحصل التميز بتلأته امر اجدها بالمكان جبين
 في مكانين والثاني الزمان كسوادين في جوهر واحد زمانين والثالث
 بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والرائحة
 والكرطوبة في جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان ولكن هذه معاملة
 الذوات كدورها وحفايقها فيتميز الطعم عن اللون بزمانه لا المكان وزمان
 وبتميز العلم عن الارادة والقدرة بذاته ولن كان الجميع كشي واحد فادانما
 يتصور اعراض مختلفة في محل واحد فان تصور اشياء مختلفة
 الحقائق بذاتها في غير مكان اول فقيس لها هذا دليل على اجماله
 ما ذكرتموه اظهر من طلب التفرقة وهو لهذا تشبهه واشياء اخرى وصف
 الله تعالى في حق الروح فقال هي مائة فان قولنا الانسان حي عالم بجميع
 قادر منكم والله تعالى كذا ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك اخص وصف لله
 فكذلك البراءة عن المكان والجملة ليس اخص وصف لله تعالى بل اخص وصفه
 انه قيوم اي هو قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وانه موجود بذاته وكل ما سواه
 سواه موجود به لا بذاته بل ليس للاشياء من ذاتها الا الوجود وانما لها
 الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتي ليس مستعار
 وهذه الحقيقة اعني القومية ليست الا لله تعالى فقيس له فقد ذكر
 معنى القومية والنفى والروح ولم يذكر معنى النسبة في الروح وانه لم
 قال من روي ولم ينسب الى نفسه فان كان لا زوجه به بجميع الاشياء
 ايضا كذا فقد نسب البشر الى الطين فقال ان خالق من من طين ثم قال
 فاذا سويته ونحت فيه من روي ولن كان معناه انه جرم من كبريت

ناضر على القالب كما يفيض المعطى المال على السائل فنقول اخذت عليه
 من مان هذا المحبة لذات الله تعالى وقد اطلعت هذا وذكرتم ان افاضته
 عليه ليست معنى انفصال جزو فقالت ارضي بعبادة هذا القول لو نطق
 به الشمس وقالت اخذت على الارض من نور فلون صدقا ويكون معنى
 النسبة ان النور كما اصل من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان في
 غاية الضعف الاضافه اليه وقد عرفت ان الروح منفرد عن الجسم والمكان
 وفي قوة العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها وهذا مضاهات ومناسبة
 فذكر خص الاضافه وهذه المضاهات ليست للجسمانيات اصلا فقيس
 له فاما معنى قول الروح من امر رب وما معنى عالم الامر وعالم الخلق فقال
 كلما يقع عليه مساجدة وتقدير وعلى الاجسام وعوارضها يقال انه من
 عالم الخلق والخلق هاهنا معنى التقدير لا بمعنى اليجاد والجدات
 يقال خلق الشيء اي قدره قال الشاعر ولانته تغرب ما خلقت وبعض
 القوم مخلوق ثم لا يفكر اي قدر الالهي ثم يقطع وما الاله له ولا يقدر
 فقال انه امر رباني وذكر للمضاهات التي ذكرناها وكذا ما كان من هذا
 الجنس من ارواح البشر وارواح الملائكة فقال انه من عالم الامر فاعلم
 الامر عماره عن الموجودات الخارجة عن الجنس والخيال والجملة والمكان
 والتخبر ومنه ما لا يتوحد المساحة والقدرة انتفا الكمية عنها فقيس
 له انتم سمع ان الروح ليس مخلوقا ولن لم يكن مخلوقا فهو قد تم فقال قد تم
 ذكر جماعة وهو جمل بل نقول الروح غير مخلوق على معنى غير مفقود كونه
 فانه لا ينقسم ولا يتجزئ لكنه مخلوق بمعنى انه حادث وليس بقديم وانه
 حدوثه طويل ومقدماته كثيرة لكن الحق ان الارواح البشرية حدثت
 عند استعداد النطفة للقبول فما حدثت الصورة في المرأة محدث العقل
 وان كان ذو الصورة سابق الوجود على الصفات والايان هذا البرهان

المضاهات
المشاكل

سورة الزمر من كتاب المائدة

عنه في قوله تعالى

وكذا المقصود كمال النبوة وغايتها وتمهيدا وابها وسيلة اليها كما سير النيران
 وتمهيدا لصور الجحيم فانه وسيلة الى كمال صورة الجحيم وهذا السر كان خاتمة
 النبيين فان الزمان على الكمال انقضاء والكل شكل لا يملكه الباطنة كنه عليه
 خمس اصابع فكما ان اصابع الاربع ناقصة والاصابع ناقص لان السابعة
 زائدة على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة وان كانت زائدة في الصورة واليه
 الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم مثل النبوة مثل دار معجورة لم يسبق فيها الا
 موضع لبنة فكنت انا تلك اللبنة اولفط هذا معناه فاذا عرفنا كونه
 خاتمة النبيين ضرورة لا يتصور خلافة اذ بلغ به الغاية والكمال والغاية اول
 في التقدير واخر في الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبيا اشارة الى ما ذكرناه
 وانه كان نبيا في التقدير قبل تمام خلقه لانه لم ينشأ خلق آدم الا بشي من الصالحين
 من ذرية نوح ولا يزال يستصفي تدريجيا الى ان ياتي كمال الصفا فقبل الوجود القدر
 المحمد صلى الله عليه وسلم والاعلم هذا الامان فهم لن الدار مثالا ووجه كن وجوده
 في ذهن المهندس ودماغه حتى كان ينظر الى صورة الدار ووجه خارج الدار
 في الاعيان والوجود الذهني سبب للوجود الخارجي العيني فهو سابق لاحالة
 فكذلك فاعلم ان الله تعالى بقدر اوله ثم يوجد عينا وحق التقدير بزنايا وانما
 التقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما يرسم بقدر المهندس اوله في لوح او
 قرطاس مصير الدار موحدة كمال صورتها في لوحه والوجود يكون هو سببا
 للوجود الحقيقي فيما لهذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم
 والقلم بحر عا فوق العلم بل العلم بحر به فكذلك بقدر صور الامر الالهية
 يرسم اوله في اللوح المحفوظ وانما يتبين اللوح من القلم والقلم من وجوده
 منه بفيض الصور على اللوح المنقش فان حذا القلم هو الناقش لصور المعلولة
 وحذا اللوح هو المنقش تلك الصور وليس من شرطه ان يكون جسما فاجسمية
 لا يخلو حذا القلمية وحققها بل روح القلمية واللوحية ما ذكرناه

العلم عبارة

والزائد عليه صورته لا معناه فلا يعدل كونه قلم ليدفع الى لوجه لايقا
 باصبعه ويده فكل ذلك عما يليق بذاته والاهية فتفقد عن حقيقة
 الحقيقة بل جعلها جواهر روحانية عالمة بعضها متعلمة كالروح وبعضها
 معلمة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى الوجود فقد كان
 نبيا قبل آدم بمعنى الوجود الاول في التقدير دون الوجود الثاني الجسمي العيني
 والسلام نجر الكلام في معنى الوجود **قال رحمه الله** صلى الله عليه وسلم في قول
 النبي صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته ليس المعنى به ما هو
 المراد بالقيام المطلق بل هي قيامة خاصة ذكرت تفصيلا في اول
 كتاب الصبر من الاجزاء والقيام المطلق ما بعد الحاقة وذلك له معاد
 عند الله تعالى محقق عن الخلق ليس من اسر الله اعلم به وللأوقات ولن
 كانت مشابهة لكن حوزة العقل اختصا من بعض المواضع بعض انواع
 الوجود اما على مذهب المتكلمين فيقال في ذلك على المشبهة كما حال احداث
 العالم في بعض الاوقات على المشبهة في تلك الاوقات متشابهة كالإضافة
 الى القدرة والى ذات القدر واما على مذهب الفلاسف فلا يلزم استحالة
 ايضا فانهم متفقون على ان مبادئ الاحداث حركات الفكر ولن ادوارها
 مختلفة فكذلك كل تلك الحكم القرآنية واحوال السفليات وليس من
 ضرورة كل دورة ان يعرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك خيال ضعيف على
 مذهبهم بل يجوز عند فهم لن حدث دور وشكل غير سبق له نظير ولا حقيقة
 نظير وكذلك قد حدث في بعض الدول وحوانات غريبة الشكل لم نعد
 مثلها قط ولا يعدل كونه الاول متشابهة والاشكال الحاصلة من
 ترسبها مختلفة فاذا فرضنا القاطع جرحا الما فحدث منه في الاشكال مستدير
 فلو القينا مثله عقيب قبل انقطاع حركة الاول لم يلزم لن كونه شكل
 الما بعد الحركة الثانية كبركته الاول لن الحرج الاول صادف الماسا كما

والثاني حادف لما متخذا وكان تشكيكه للمتميز خلاف تشكيكه للمساكن فختلف
 الاشكال مع تساوي الاسباب بلا امتزاج اثر السابق باللاحق فعمل هذا
 لا يستحيل ان يكون؟ النقدر الاول لا دور دور مخالف للدور المعمود
 فنقصى نظام الوجود والابداع عما خلا من النمط المعمود والاستحالة ان يكون
 ذلك بعد ما سبق له نظير والان يكون حكمه باقيا لا يتحقق مثل الدور السابق
 المنسوخ فنقصى النمط الحاصل من الابداع مستمرا في نفسه ولزكان شذو
 اجادا حوله فيكون ميعاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب في المسار
 العاليه ويكون ذلك سببا كلييا جامعيا لجميع الارواح فيع كاتتها حكمها كاتفة
 الارواح يكون قامة عامة مخصوصة بوقف الاشع القوة البشريه اعني
 المعرفة وقها ولا من الدنيا فان الدنيا ايضا تكشف لهم ما كشف على قدر مقام
 اجتماعهم وقبولهم فاذا لم يقر بهان كلامي ولا فلسفي على استياله وجب
 التصدق به ان حرره الشرح به تخريجا لا يتطرق اليه الخيال وقد صرح به
 الشرح تخريجا فهم ذلك منه على الضرورة فوجب الايمان به مسئلة
 اذكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد في القبرم التفرق بينهما ثم اعادتهما في
 القيامة مصيرا الى ان قوام روح بلا بدن غير معقول انكارا طافا فان قلتم
 النفس دون البدن ليس كشكل بل كشكل فعلقه بالبدن وانه كيف تعلق
 به وهو ليس بجار فيه جلوس الاعراض الجواهر فانه ليس بعرض بل هو
 جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف حالته وصفاته خالقه وهو في
 هذه المعرفة المحتاج الى شئ من الكواكب اذ ليس شئ من هذه المعارف محسوس
 والانسان في حالة ملاسفة البدن قادر على ان يقيدهم غافلا عن
 المحسوسات كلها وعن السماء والارض وسائر الاجسام ويكون في تلك
 الحالة عارفا بذاته وحيث ذاته وانقاره الى محدث ذاته ولا يشعر
 بشئ من محسوساته فذاته معقوله على هذا الوجه والحمد لله الذي انعم

على الدوام في بداية طريق التصوف فقصي المتصوفة الى هذه الحالة
 فحي انه يعزب عن ذاته كلما سئل لسؤال فحور عنه نفسه فلا يحضر
 في شعوره شئ من المحسوسات والمعقولات سوى الحق تعالى ولا يشعر بنفسه
 ولا بغيره شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون شاعرا بالحق فقط
 فان الشعور بالشعور الحق غفلة عن الحق فالعقبة المتعرجة المعروفة بالحق كيف
 يحتاج الى بدن وقاله وكيف لا يتغنى بذاته عن الجسد الذي هو مركز الكواكب
 والارواح الى المحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامه بذاته لم يشك
 عليه من انفصاله عن الجسد وما اشكل عليه انفصاله به الى ان يعرف انه لا
 معز له سوى ان الجسد به وشعوره تحت تصرفه وعزله تخليكه كما تعلم
 تخليكه اصبح بصرف الالهة مع قطعوه بان الالهة ليست الا اصبع كمن
 الاصبع مخدع بالسردها فالفسر ولزكان الجسد والجسد محسوسا لهذا
 الشجر كوزل محدث ويزول وبعده ولا يستحيل في العقل شئ منه ويكون
 ليعول وزواله اسباب ملكيه وفلكيه ونفسية لا يخط بها القوة البشرية
 فعمل هذا يجب التصدق بما جافيه من التفرق والانعان مسئلة
 الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيام النفس بجوهرها واستغنائها
 عن الجسد في ذاتها مهيأه لان تكشف لها حقائق الامور وتعلقها بالجسد
 كالحجاب عن درك حقائق الامور وعدم الحواس كشكف الغطاء وتجلي حقائق الامور
 ولذا نرى نفاكه فكشفنا عن غطاء فصرنا اليوم جديد وما كشفنا تأثير
 اعماله في نفسه من لسؤال او ابعاد ومقادير تلك الآثار ولن بعضها
 اشد تاثيرا من البعض وفي قدرة لسؤال ان يحس شئ يعرف الخلق في
 لحظة واجدة مقادير اعمال الاضافة الى تاثيراتها في القرب والابعاد
 في الميزان ما يتميز به الزيادة عن النقصان ومثاله في العالم المحسوس
 مختلفة منه الميزان المعروف والقها بالاشغال والاصطرلاب كارتكاز الفكر

والاوقات والمسطر لمقادير الخطوط والعروض لمقادير حركات الاصوات
 المحتملة فالهيكلة ان الله تعالى الخواص مثله مما شئت من هذه الامثلة او غيرها وقسم
 الميراث وجزءه موجود في جميع ذلك وهو ما يعرف بالزبان من النقصان والله اعلم
 بما قدره من تشكيل حقيق او تخيل خيال فالقدره واسعة والتصدق بجميع
 ما ذكر واجد **مسألة** الحساب بحسب الضيق في اللز الحسار عاره
 عن جمع متفرقات القادير وتعريف ملغها وما من انسان الا وله اعمال متفرقة
 حضارة ونافعة ومفربة ومبرجة لا يعرف قدر كل ما وقد لا يحضره احدى متفرقاتها
 فاذا اجتمعت المتفرقات وجميع ملغها كان حسابا فان كان في قدره لتتعالى
 يشهد في لحظة واحدة للعالمين مفرقار اعمالهم ومبلغ انارها من خواص الحاسبين
 ومعلمين في قدرته ذلك هو ما يعرف الحاسبين **مسألة** اليا من الشفاعة
 اصبحت فاما عبارة عن نور يشرق من اجرة الالهية على جوه النبوة وينشر
 منها كل جوه استكملته مناسبتة مع جوه النبوة لشدة المحبة وكثرة
 المواظبة على السنن وكثرة الذكر له بالصلاح عليه صلواته علمه وعلمه ومقاله
 نور الشمس اذا وقع على الماء فانه ينعكس منه الى موضع مخصوص من الحيا لا
 الى جميع المواضع فانما تختص ذلك لمناسبة بينه وبين الما في الموضع الذي اذا
 خرج منه خط الى موضع النور من الما حصلت منه زاوية بل الارض مساوية
 للزاوية الحاصلة من الخط الخارج من الما الى قرص الشمس بحيث لا يكون اوسع
 منها ولا اضيق وهذا لا يمكن الا في موضع مخصوص من الجدران فكلما كانت المناسبات
 الوضعية تقتضي الاختصاص بالانكاس النور فاما المناسبات المعنوية العقلية
 ايضا فتقتضي ذكر الجواهر المعنوية ومن استولى عليه التوحيد فقد ناكذ
 مناسبتة مع اجرة الالهية ويشرق علمه النور من عرو واسطة ومن استولى
 عليه التسنن والاقتداء بالرسول عليه السلام ومحبة اتباعه ومن لم يترجم قدمه
 في ملاحظة الوجدانية لم يستكمل مناسبتة الامح الواسطة فانقر الى واسطة

في اقتباس النور كما افتقر الحاريط الذي ليس مكتشف الشمس الى واسطة الماء
 المكتشف للشمس والاشكال هذا رجع حقيق الشفاعة في الدنيا فالوزير
 المتميز في قلب الملك المحصور بالعناية بفكر الملك عن جرعة اصحابه ويعفوا
 عنهم لا المناسبة بين الملك واصحاب الوزير لانهم يناسبون الوزير والمناسبة
 للملك فافاضت العناية عليهم واسطة الوزير لا انفسهم ولوارتفع الواسطة
 لم شملهم العناية اصلا لان الملك لا يعرف اصحاب الوزير واخصاصهم به
 لا يعرف الوزير واظهاره الرغبة في العفو عنهم فيسقط لفظه في التعريف
 اظهارا للرغبة شفاعا عا سبيل المحار وانما الشفيع مكانته عند الملك
 وانما اللذة اظهار الغرض والندى المستغنى عن التعريف ولوعرف الملك
 حقيقه اخصاص غلام الوزير به لا استغنى عن التعريف وجعل العفو شفاعا
 لا نطق بها ولا كلاما والندى تعالى علمه ولولدن كليا عليهم العلم في اللفظ
 عما هو معلوم لله تعالى كانت الفاظهم الفاظ الشفاعة واذا اراد الله تعالى
 ان يشر حقيقه الشفاعة عمال لادارة الجسد والخيال لم يكن ذلك التمثل
 الا بالفاظ المألوفة في الشفاعة وبذلك عا انعكاس النور على المناسبات
 ان جميع ما ورد من الاخبار عن استحقاق الشفاعة معلق على علق الرسول
 عليه السلام من صلوة عليه او زيارة لقبره او جواب المجوز والدعاء عنهم فيه
 وفي الجنب ما يستقيم كل واحد هذا كما يشهد به شهوة والدر لا يشهدون
 ولا يستلزون لعظم المرتبة خلق الشهوة فهم فان الله حسب الشهوة
 فليس الوقوع مما يوجب صورة الله ليدل النظر الى صدق الشهوة ولا يدحضه
 خلق الشهوة والذات حسب الشهوة والناس كلهم الامم شال الله لا تصدق
 بواطنهم بل انظر الى وجه الله تعالى ولزاق وابدا ظاهر لانهم اذا انقلوا
 عن المعرفة انقلوا عن الشوق وعن ادراك الله ولكن الله تعالى يقول
 ومحبتهم ومعرفته حتى يعظم له الروبة عندهم في الدنيا والاخرة واما

الحيا في فلا كفي مكانه ولذته كما في النور لا ان النور مستحق لانقطاعه
عنا قرب فلو كانت دابة لم يظهر فرق بين الحيا والحي في النور لان النور لا يمتد
من حيث انطباعه على جسمه لانطباع فلا لانه ولو بقى المنطبع في الجسم وعلم الحاج
لذاته القوة والقدرة المتخيلة قدره على اختراع الصور في هذا العالم لا ان
صورها المتخيلة في القوة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك
لو اخترع الصور المتخيلة في غايته الجاهل وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعلم
لذاته لانه ليس بصير مبصر كما في النور فلو كانت الخيال قوة على حضورها في
القوة الباصرة كما له قوة على حضورها في القوة المتخيلة لعلمت لذته ونزله
منزله الصور المحسوسة من خارج وليس يفارق الاخرة الدنيا في هذا الامر لان
القدره على حضور الصور في القوة الباصرة فكل ما يشبهه فيمن عنده في
الحال فكون شهوده سبب تخيله وتخيله سبب اجاره الى سبب انطباعه في
القوة الباصرة فلا خطر ساهل في ميله الى ما لا يوجد في الحال بوحده بحيث
يراه واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان في الجنة سوقا يباع فيها الصور و
السوق عبارة عن اللطف الا ان الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور
بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة به انطباعا ثابتا الى ولع المشيئة
لا انطباعا وهو بعض الزوال كما في النور في هذا العالم وهذه القدرة اوسع
والقدر من القدرة على الاجراء خارج الجسم لان الموجود خارج الجسم لا يوجد
في مكانين واذا صار مشغولا باستماع واحد ومشاهدة واحد وخلاصة
صار مستغرقا به مجوفا عن غيره واما هذا فينتج اشياء لا يصدق فيه ولا منع
حتى لو اشبهت مشاهدته التي مثلا الف شخص في الف مكان في جالة واحدة
لشاهدته كما خطر باله في المكانات المختلفة واما الاجراء كما اصله في
شخص الشيء الموجود من خارج الجسم لا يكون الا في مكان واحد وجملة الامر
على ما هو اوسع واوضح بالمشهورات واوضح لها اولها ولا يعجز من رتبها
بعض

في الوجه اختصاص وجهها الجسم وانتفا وجودها من خارج فان وجودها
مراد لاجله وحظه من وجوده ووجهه في جبهته فاذا وجد فقد تفرق خطه والباقي
فصل لاجلها اليه وانما يراد لانه طريق الى المقصود وقد نفس كونه طريقا
في هذا العالم الصديق القاصر اما في ذلك العالم فينتسج الطرق ولا يتعين هذا
الطريق واما الوجود الثالث في مكانه وهو الوجه العقل لن يكون هذه
المجوسات امثلة للذات عقله ليست مجسوسة لكن العقلات تنقسم
الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فكون الحسيات امثلة لها وكل
واحدة تكون مثالا للذات اخرى مما رتبته في العقلات توافر في تنوع المنال
في الحسيات فانه لو اراد رجل في المنام الحفرة والماء الجار والوجه الحسن
والانوار المعطر باللبن والعسل والحمر والاشجار المنيعة بالجوهر والابواب
واللالان والقصور المنيعة من الذهب والفضة والاسورة المصنوعة بالوهر
والعلمان المائتلس من يدية للخدمة لكان المعبر يفسر ذلك بالسرور والجملة
على نوع واحد بل هو كل واحد على نوع اخر من السرور وقوة العن رجح
بعضه الى سرور العلم وكشف العلم وبعضه الى سرور المملكة ونفوذ الامر
وبعضه الى قدر الاعداد وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وهو لن تشملها اسم
الذات والسرور في مختلفة المراتب مختلفة الذوق والوجدان في تفارق
الامر وكذلك الذات العقلية تنقسم الى قسمين كذلك ولذا كانت مما لا يعجز رات
ولا ان سمعت ولا خطر على قلب بشر جميع هذه الاقسام مكنة فيجوز لن
يجمع بين الكل لو اريد ويجوز لن يكون صيغته كل واحد من ذلك بقدر استعداد
فالمشعور بالقليل والجوهر على الصور التي لم يسمع له طرق كحفاق تمثيل
له هذه الصور والعارفون المستمعون بعالم والذات المحسوسة في
لهم من لطائف السرور والذات العقلية ما يليق بهم ويستحق شرفهم وهو
ازداد كجته ان فيها الكرام ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد

ان تختلف العطيات والذات والقدرة واسعة وافقه البشرية عن الحاطة
 بجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية العت واسطة النبوة الى كافة الخلق
 القدر الذي اجتمعت اقسامهم فيجب التصديق بما فيه قوة والاقل بغيرها وراحت
 الفهم من امور خلق بالكرم الالهى ولا يذكر الفهم البشرى ولا يذكر ذلك الا في مقصود
 صدق عند ملك مقدر **فصل** ما سألته من البرهان على
 الايمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقول فيه طويل
 عند من لا يعرفه وجيز عند العارف فانك اذا عرفت انك حادث في حادث
 لا تستغنى عن محدث فقد حصل لك البرهان على الايمان بالله وما اقرها بالمعترف
 الى العقل اعني انك حادث ولت الحادث لا يحدث نفسه فاذا عرفت نفسك رايت
 جوهر خاص يتكرر معرفة لله تعالى ومعرفة ما ليس بحسوس وليس بالذن قوله ذلك
 فانه لا بد من البذل لا بعد مكر فقد عرفت الوجود الاخر بالبرهان فانه لا معنى لليوم الآخر
 الا انك كروم بين يومين حاضر ولنت مشغول بهذا الجسد ويوم اخر انت في مفارق
 لهذا الجسد فان لم يكن فوامك بالجسد وقد فارقه بالموت فقد جهر اليوم الآخر
 واذا عرفت انك اذا فارقت الجسوسات مفارقة الجسد بقيت ايمانها
 معرفة الله تعالى التي هي خاصية ذاتك ومتنى لذاتك مقتضى طبعك الاصل
 لو لم يرش بالميل الى الشهوات او معذبا بالحجاب عن الله تعالى الذي هو متنى
 شهودك من حيث الطبع الاصل بمجاوبتك ومن ما تشبهه وعرفت ان سبب
 المعرفة الفكر والذكر والاعراض عن غير الله تعالى وسبب المرض المانع من
 معرفة الله تعالى اقبال على الشهوات والحرص على الدنيا وعرفت ان الله تعالى
 قادر على ان يعرف جميع عباده ذلك واسطة الكشف لبعض عباده وعرفت
 انه قد فعل ذلك فقد عرفت رساله البرهان وامنت واذا عرفت ان هذه
 التعريفات لا يثبت عليهم العلم انما يكون في كسوة الفاظ وعبارات هو حتى
 اليهم ويلقى في سمعهم اما في نقطة او منام فقد امتنت بالكتب واذا عرفت

ان افعال الله تعالى منقسمة الى ما فعله بغير واسطة والى ما فعله بغير واسطة
 ولن وساطة مختلفة المراتب فالوساطة القريبة هي المقرون وعندهم يعتبر
 بالملائكة لكن معرفة هذا بطريق البرهان عسير والقول فيه طويل فصدق الرسل
 في اخبارهم عنهم بعد ان عرفتم صدق الرسل بالبرهان واكثر بذكر فانه من حاز
 الايمان برفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم وحاز **فصل**
 قال حجة الاسلام رضي الله عنه سئلت عن روية الحق تعالى في المنام ولن ذلك ما اخبر
 فيه الناس فاعلم ان الخلاف في هذا غير متصور بعد الكشف عن حقيقة هذه
 المسئلة والحق اننا نطلق القول بان الله تعالى يرى في المنام كما يطلق انه يرى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن من لا يفهم معنى روية الرسول في المنام كيف
 يفهم معنى روية الله تعالى ولعل العالم الذي طبعه قريب من طبع العوام فهم
 ان من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقد رآه حقيقة شخصه المودع
 في روضة المدينه وانه شئ في غير جرح مرتحلا الى موضع الرؤية وما أشد
 جهلا من توهم ذلك فقد رآه الف راى في ليلة واحدة في الف موضع فكيف
 يتصور شخص واحد في حالة واحدة في الف موضع بصور مختلفة شتى
 وطول وقصر وصحى ومرض وبرى عما جميع هذه الصور ومن انتهت حماقة
 الى هذا الجذ قد اخلج عن غرزة العقل فلا ينبغي ان يحاطب فلعلم يقول
 ما يراه مثاله لا شخص فقال هو مثال شخصه او مثال حقيقة روجه المقدس
 عن الصور والشكل فان قال هو مثال شخصه الذي هو عليه وجهه فانت
 جاحلة الى مثل شخصه وشخصه في نفسه متجلى بحسوس ثم من رآه شخصه
 بعد الموت دون الروح فكانه ما رآه النبي صلى الله عليه وسلم بل رآه جسيما كان
 شجر يخرج من الشئ على العلم فكيف يكون رايه روية مثال شخصه بل الحق
 انه مثال روجه المقدس التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس هو
 روح النبي عليه السلام وجوهره ولا شخصه بل مثاله على التحقيق فان معنى

لقوله عليه السلام من رأى في المنام فقد رأى في الحقيقة لا معنى له إلا أن ما رآه مثال صار
 واسطة بيني وبينه في تعريف الحق أي أنه فكما أن جوهر النبوة أعني الرق المقدسة
 الباقية من النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته منزلة عن اللون والشكل والصورة
 لكن تعريفه إلى الله واسطة مثال صادق في شكله لونه وصورة فهو حق
 ولن كان جوهر النبوة منزلة عن ذلك فكذلك ذات الله كانه وتعالى منزلة عن الشكل
 والصورة ولكن معنى الابد واسطة مثال محسوس من بعدا وغيره من الصور
 الجسمية التي هي كالمثال الحقيقي المصنوع الذي لا صورة فيه ولا
 لون ويكون ذلك مثلا صادقا واسطة في التعريف فيقول الراي رايته
 في الله في المنام لا معنى أن رايته ذاته كما يقول رايته النبي عليه السلام لا معنى أنه
 رأى ذات روجه أو ذات شخصه بل معنى أنه رأى مثاله فان قيل النبي
 صلى الله عليه وسلم لم يمتز الله تعالى لا مثاله قلنا هذا جهل بالفرق بين المثال
 والمثال فليست المثال عبارة عن المساو في جميع الصفات والمثال لا يحتاج فيه
 إلى المساواة فان العقل معنى لا مثاله غيره مماثلة حقيقة ولكن تعريف
 الشمس له مثلا ما بينهما من المناسبة في شيء واحد وهو أن المجموعات يتكسر
 بنور الشمس كما تكشف العقول من هذا القدر من المناسبة كما في
 المثال في النور بل السلطان يقال مثاله الشمس والنور مثاله القمر والسلطان
 لا مثاله الشمس صورته ولا أعضاءه ولا اللون بل مماثل القمر إلى السلطان
 له استعلاء الكافة ويعبر عنه المحج والشمس تناسب في هذا القدر والقمر
 واسطة بين الشمس والأرض في افاضة اثر النور كما أن النور واسطة بين السلطان
 وبين الرعية في افاضة اثر العدل هذا مثال وليس مثله قال النبي تعالى الله نور
 السموات والأرض مثل نوره الذي وانما نوره من نوره ومن الزجاجة المشكاة
 والشجرة والزيت وقال تعالى انزل من السماء ماء فالت اوديه بقدرها ذكر ذلك
 مثلا للقرن والقرن صفة قدمة لا مثاله فكيف صار لما مثاله ولم من

المنان

المنان عرضت عيار رسول الله صلى الله عليه وسلم من روية الله والجليل فقال النبي
 صلى الله عليه وسلم النبي هو السلام والجليل هو القرن إلى المثال الآخر ولا مماثلة
 بين اللبن وكلاهما من اللبن والقرن إلى متناسبة وهي لبن الجبل تمسكه
 للحياه والقرن تمسكه للحياه واللبن عذ الحياه الظاهر وللإسلام غذا
 الحياه الباطنه فهذا كله مثال وليس مثله بل هذه الاشياء لا مثاله والله تعالى
 لا مثاله كما في معنات معناته من صفات الله تعالى فاننا إذا عرفنا
 الله تعالى كيف خلق الاشياء وكيف عملها وكيف يبرها وكيف ينكحها وكيف
 يقوم الكلام بنفسه مثله جميع ذلك كالإنسان ولو كان الإنسان عرف من
 نفسه هذه الصفات لما فهم مثاله في حق الله تعالى والمشار في حق الله تعالى
 حق والمثال باطل فان قيل هذا الحق الذي ذكرناه ليس بغير الله
 الله تعالى بل في المنام بل إلى الرسول عليه السلام لا بل في المنام بل في المنام
 لا عينه فقول من رأى في المنام فقد رأى في الحقيقة فان قيل رايته
 وما سمع من المثال كانه سمع مني قلنا وهذا هو الذي يريد القائل بقوله رايته
 الله في المنام لا غير اما لن يري الله رايته ذاته عياها على غيره فلا فان حصل
 الاتفاق على ذلك ذات الله تعالى وذات النبي عليه السلام لا يري الله في النور ولن مثالا
 بعقله التام ذات الله وذات النبي يجوز لن يري وكيف سكر ذكر ذلك مع وجوده
 في المنان فان لم يره بنفسه فقد تواتر الله من جماعة الله وذلك لأن
 المثال المعقد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا ومعنى الصادق جعل الله تعالى
 آياه واسطة بين الراي ومن النبي في تعريف بعض الامور في قدرة الله تعالى
 خلق مثل هذه الواسطة من الحد وبينه واما الحق به وهو موجود فكيف
 ينكر امكانه فان قيل هذا يجوز في حق الرسول عليه السلام قد اذن
 في اطلاقه في حقه ولا يجوز في حق الله تعالى من الاطلاقات الاما ورد به
 الاذن قلنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايته رايته في اجس من صورته

وهذا مما قد ورد في الاخبار التي وردت في اثبات صورة الله تعالى بقوله خلق
 آدم على صورته وامثال ذلك وليس المراد به صورة الذات اذ الذات لا صورة
 لها الا من حيث التمثيل كمال جليل في صورة دحية الكلبي وفي غيره الصور
 حتى انه راه مرارا كثر وما راى حمرلا في صورته الحقيقية الا مرتين ومثل حمرلا
 في صورة دحية الكلبي ليس بمعنى ان ذات حمرلا انقلبت صورة دحية الكلبي بل
 معنى انه ظهرت تلك الصورة للرسول عليه السلام وما عر حمرلا حاله اليه وذكر
 قوله تعالى فتمثل لها بشر اسوياد اذ لم تكن تلك الاستحالة في الملك انقلبا بل بقي
 جبريل على حقيقة ووصفه ولم يظهر للنبي عليه السلام صورة دحية الكلبي فلا
 يستعمل اطلاق ذكره حتى لا يقال في بقطه ولا منام هذا ما يدل حرجية الخبر
 على جواز اطلاقه وقد ورد من السلف اطلاق ذلك ونقل فيه اثار واخبار
 ولو لم يرد فيه اطلاق لنا نقول يجوز اطلاق اللفظ في حيزه تعالى صادق
 لا منع منه ولا يجرم اذا كان لا يوهم الخطأ عند المستمع وهذا لا يوهم روية
 الذات عند اكثر من اكثر تداول الالفة فان فرض شخص يوهم عنه خلاف
 الحق فلا ينبغي ان يطلق معه القول بل يفسر له معناه كما يجوز لنا ان نقول انما يجت
 انه تعالى ونشأ في اليه ونريد لقائه وقد سبق الى فهم قور من هذه الاطلاقات
 خيالنا فاسفة والاكثر وفي فهم من معناه عاوجه من غير خيال فاسد
 فيخرج من هذه الاطلاقات حال المخاطب فيجوز الاطلاق من غير كشف وتفسير
 حيث لا اهام وبجب الكشف عند الالهام وعما الحمله هذا من الخلاف ان
 الاطلاق اللفظ وجوز بعد حصول الاتفاق على حفظ المعنى من لذ ذات لا يعمل
 غير مرسة ولن المرن مثال وطن مرقن استحال المثال الحق لله تعالى خطأ بل
 يضر لله تعالى اصفاته الامثال ومنزله عن المثال اعن المثال والله اعلم بالصواب
 سبيل حجة الاسلام رضي الله عنه عن قول النبي صلى الله عليه وسلم من صلى علي
 واحدة صلى الله عليه عشرين مرة معنى صلاة لله تعالى صلى عليه وما معنى صلاة الله عليه

وما معنى استدعايه من امنه الصلاة ارتاح بذلك انهم هو شقته على الاله
 فاجاب وقال صلاة الله تعالى عليه وعما المفضل عليه فمعناه افاضة
 انواع الكرامات والطايف النعم عليهم واما صلواته عليه وصلاته للملائكة في قوله
 تعالى ان الله وملائكته الاله فهو سوال وتهليل في طلب تلك الكرامه ورغبة في
 افاضة ما عليه القول الفاضل عن الله ورجحه فان ذلك كالمحبة وطلب السر
 والعفو ولذلك خصص الصلاة به دون غيره فكل من رضي لله عنه فانه يرضى له الكرام
 وطلب الرحمة والمغفرة للجمهور واما استدعاؤه الصلاة من ائمة فلتلثاته
 امور احدها ان الادعية موزعة في استدعاء رخص الله ونعمته ورجحه لاسيما
 في الجمع الكثير كالجمعة وعرفات والجماعات فان الجمع اذا اجتمع وانفرد
 في الطلب ما في الامكان وحوله عاقر كالمطر ودفع الوباء وغيره فافضل في
 الامكان وحوله عاقر من الفصل الحق وسائط الروحانيات المسموح لغير
 العالم لا سفل المعصم ليعلمه وانما انزل الله ما بين الارواح البشرية والروحانيات
 العاليه من المناسبة الذاتية فان هذه الارواح مجامسة لتلك الجواهر وانما
 يقطع مجامستها التلذذ والتدريس كدور لت الشهوات ولذلك يكون هم القلوب
 الزكوة الطاهرة اسرع تأثيرا او يكون في حال التضرع والتهليل الخ لان حرم التضرع
 يدب كدور لت الشهوات عن القلب في الحال او يضعفها ويكسر ظلمتها ولذلك
 قلما يحل دعا الجمع اذ لا تخلو الجمع عن قلوب طاهرة يرد بها العاقر تأثيرا
 وانما كان في جمع الجمعة وقد سبق في الدعاء منهم لان حال الذي يجمع فيه
 كلهم من قلوب صافية في وقت واحد منهم لا يدرك حتى يفتق كثر الغالب ان
 الجمع لا تخلو عنه وهو وقت النعمات التي تتعرض لها واما كان اجتماع
 الهم يوم الجمعة عند الاسباب الجامعة كما تبدأ الخطبة او ابتداء الصلاة
 وابتداء الصلاة اول لكن الاول لان الجمع القول تعين وقته بل يجمع ولذلك
 تنوع تلك النعمات في الاسرار لصفاء القلوب وان كانت الادعية موزعة

في استجلاب مزايا الفضل وكان ما وعد الرسول عليه السلام من الخوص من منته النفع
 وغير ذلك من المفاتيح المجموعة غير محدودة في اوجه لا يتصور الزيادة فيها
 ستمداه من الادعية استزاد لتلك الكرامات الامم الشان اربنا به
 كما يقال على العلم ان اياهن كيم الامم وكما يرتاح العالم في مدة الجياه بكنه تلامذته
 وكثر بياتهم ودعائهم الاله كما ارتد عنهم وعلم ان تاثير استرشادهم وعلى
 كمال محبتهم له سبب ارشاده اياهن فكذلك لاني يرتاحون والابعد لن يكون
 لهم خير من الدعا والصلوة في سقوط الجواس الخس اذ ليس الادراك محصورا
 في الجواس الظاهرة بل في سر القلب بابتغى من الباطن الى المكنون مغلة
 الشواغل والشهوات ورمما يحثي النوع الراق للشواغل حتى تطلع على الغيب
 بل على احوال المومن والاطلاع الموني على احوالنا سر بطول شربه وذكره ولكن
 اصله في الموجودات الروحانية هو وجه محجبه تفاصيل الامم الحربية مما كان
 ومما سيكون مقوشه فيه لا نقشا وذكر الجس الظاهر بل نقش القرائن
 في دماغ المقر لا يعبر عن ذلك الشيء بالوجه المحفوظ او الكتاب ويشهد ذلك العلم
 بسبب النوع بمطالع ذلك الوجه فيتحل له الامر المستقبل واهوال الموني
 شيء خاص سبب خصوص استعداد ومناسبة لا يوفق عليها بالفتح التزج
 الامر الثالث الشفقة على الامة يخرجهم عما هي جنة في جفهم
 وقرية لهم واما يتضاعف صلوات الله عليهم لكن الصلاه ليست حسنة واحدة
 بل حسنات اذ هي تحمد الامان بالله اولاهم بالرسول ثانيا ثم تعظم ثالثا
 ثم بالعباده طلبا لتلك الامان له رابعا ثم تخمد الامان باليوم الآخر واثوابه
 كراماته خامسا ثم تذكر له سادسا وعند ذكر الصالحين ثلث الرجة ثم تقسم
 القس سابعاً ثم بالانفال والنفق في الدعا ثامنا والوعايج العباد ثم بالاعلا
 عاشرا فان الامر كله لله عز وجل وليس البني وان اصل قدره فهو عبد ذليل محتاج الى
 فضله ورحمته وال من اعنه وانه ليس من الامر شيء ولن يسلو اذ لن يملك

المسح واثقه وجميع الانبياء ومن في الارض جميعا ورحمهم فضله ورحمته فلن
 ملك لهم احد من الله شيئا من عشر حسنات سوى ما ورثه الشرع من الحسنات
 الواجبة بعشر امثالها والسنة مثلها فقط وسر ايضا ان الجوه الروحاني
 الانسان طبعه حنان الى ذلك العالم العلوي لانه مقتبس منه وهو طوله ان
 الغالب الجسماني عرس طبعه والحسنة ترويه الى موافقة الطبيعة
 والقوة التي تحرك الحجر فوق ذراعاً واحداً بعينها لن استعماله في تحريكها
 الى اسفله حركته اذرع وزياها فكذلك كانت الحسنات بعشر امثالها التي
 سبع ما به ضعف ومنها ما يوتي له بعجز حساب وهي الحسنات التي لا يدرك
 تاثيرها بعضه وترا ويح كالحجر الذي يدور من شاطئ لا يصادفه دافع
 فانه لا تقدر مقدار هويته بحساب حتى تبلغ الغاية
 حجة الاسلام في سبعة مسائل ما قوله في قلبه حقه ليقال بانواع
 من اللطف والهدايا ومنجى اصنافا من الاول والاعطاء لا يستقر له ذلك
 في جميع الاحوال والافاق منزليه مع عدم العواقب والافاق مع كون
 ظاهرة معجور بالاحكام الشرع وادابته من طاعن مائمه ومحالفاته وبعد
 في الباطن مكاشفات وانوار وموارد عجيبة ثم انه انكشف له نوع تغرف
 ان المقصود من التكليف الشرعي والرايات النادية الفطام عن ما
 سوى الخلق كما قلنا موسى عليه السلام اخل قلبك فان لم يدرك انزله فاذا
 تم الفطام وجعل المقصود بالوصول الى القرية ودولم الترف من غير فترة
 حتى انه لو اشغل بوطايف الشرع فطواهه انقطع عن حفظ الباطن
 وشوش عليه بالانقضاء عن انواع الواردات الباطنية الى مراعات
 امر الظاهر وهذا الرطل لولم يدر عر الكليف الظاهر انقص في
 اقامه احكام الشريعة لكن الاعتقاد الذي كان له في الظاهر والتكليف
 ساقص ونفاص عما كان في الابتداع من التعظيم لموقعها عنده لكن تاسرها

حال في معنى علمه لا فرق بين صفاته وبين صفاته من العظمة والكبرياء
 ومواظبه عليها غاية الاجل الخلق وحفظ نظريته ومراقبه افكارهم لم صار
 انفاله ولن نقص اعتقاده فيها وعظمه ما جعلها لهم عرضة لهذا شبه
 لن المقصود من الدعوة والداع حصول المعرفة والعروة واذا حصل
 هذا استغنى عن الداعي والواسطة كلف معالجته ولن قلنا المعرفة لا تتأهل
 له بل بقدر الزيادة اذ فلا استغنى عن الداعي اذ لا يجهل به فما قال الداعي
 قد بين ما اجتمع اليه وشرح معالم الطريق وذهب فلو اخرج السالك
 الى مراجعته في زوايد وارادات لم يكن المراجعة في هذه الحالة وقول
 ما هو طيب عيني في هذه الحالة لانه غاب عن اماكن المراجعة ما علاجه
 يقع بالحواس مسووا حسب ما عول من شافي بيانه في الحجاب
 سعى لن تحقيق المبرقنين من طريق المقصود من الكايف والتقدير القرائن
 الفطام غما سوا لنه والجزء له فهو مصيب في ظنه لن ذلك مقصود ونحط
 في ظنه انه كمال المقصود ولا مقصود سواء بل الله تعالى في القرائن التي
 استعبد خلق بها اسرلسه من الفطام بقصر ضاعة العفان دركها ومثل
 هذا الرطل المنجوع هذا الظن من رطل بنا له ابوه قصر عار اس جبار ووضع
 فيه شدة من حشيش طيب الراكاة واكد الوصية على ولده مرة بعد اخرى ان
 لا تكن هذا القصر من هذا الحشيش طول عمره وقال انا لنشك هذا القصر
 ساعة من النهار لا وهذا الحشيش معك فزاد الولد حوال القصر انواعا
 من الربا جين وحلب من البر والجر اوقار من العود والغبن والمسل وجمع
 في قصره جميع ذلك مع شدة كبره من الربا جين الطيب الراكاة فالتفت
 راکاة الحشيش لما فاجت هذه الروائح فقال لا تشكرن والهي ما اوصان
 بحفظ هذا الحشيش لا طبيب رايته والآن قد استغنيت من الربا جين
 عن رايته فلا فائدة الا في هذه الا لاضيق على المكان فرماه من القصر
 فلما خلى القصر عن الحشيش ظهر من بعض ثقب القصر حية هائلة وضربت

من العلم ان الله عز وجل قال في سورة النحل

في سورة النحل

في سورة النحل

من العلم ان الله عز وجل قال في سورة النحل

في سورة النحل

التين في قبره فيسحق منه ويبدو له من ليله ما لم يكن يحسب فلا اصابته خربة
 التين قال ما هذا فيقال انما كان تزيق هذا التين صور الفرائض المكتوبة واليه
 الاشارة مما زور ان الميت موضع قبره فياتيه ملائكة العذاب من جهة راسه
 فيدفعه القمل فيمات من قبل رجليه فيدفعه الح الح الكدث فان صر هذا العجز
 عا جملته وقا من بلغ رتبة الكمال كما بلغت امن هذا التين وطهر باطنه عنه
 فقال له انت مغرور امكرك فلا يامن مكر ليله الا القوم الخاسرون فيم تأمن
 ان يكون التين مستكنا في صميم الغول استكنا في حجر تحت الرماد واستكنا في
 الزناد ولما مات فيقود جيا فان مسه ومسحه هذا القالب الذي هو مظنة
 السموات والصفات البشرية وقيل الحشيش من الارض لا يوم من عوالم مرق
 اخر كان يتجدد بانه كلما كان الارض معرضا لاضباب الماء اليها من مناهها
 فكل القالب ما دام مصبا لورد ذلك المجسوسات والسموات لم يوم
 فيما عدا النبات بعد الانقطاع والنبات وسهه على هذه المعروفة هذا
 المغرور التامل في ليله امور الاول بداية حال اليلس انه كيف
 وصف بانه كان علم الملائكة ثم سقط من درجة الكمال لمخالفته امرا واحدا
 اغترارا بما عنده من العلم والغفلة عن سر ليله تعالى الاستعداد ولم يستطع
 عن درجته الا بكياسته وفظنته ومسكه محفولة في كونه خيرا من ارم فبته
 الخلق هذا الزم من عا ان البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانه تراكيبا سفة
 ناقصة الثاني حال ادم عليه السلام وانه لم يخرج من الجنة الا بركوبه نهيما واجدا
 لعلم لركوب النهي في ابطال الكمال لمخالفة الامر الشا لم تال حال اسواله
 ملك ليله سلم فان هذا المغرور ليله سلم له رتبة الكمال ثم انه لم يزل
 يلزم الكدود ومواظب على المكتوبات الى اخر انفا سه بل زبدي فرائضه
 ووجه عليه السهر ولم يوجه على غيره وقيل له يا ايها المرتل الله وانما
 اوجبت هذه الزيادة عليه لان اخر انة كلما ازداد حوامه فانفا سة وشرفا

فيسحق ان يزداد حصنها احكاما وعلوا فلكل قدر له في تقليل احكام التمدد
 اناسلق عليها اليه فيبين له من هذه الصلوات هي حصن الكمال فلا يبقى الا به
 ولعل هذا المغرور المعنوه يقول انه انما كان مواظب عليه اشفاقا فاعا الخلق
 لاجل لا قد لا الحاجة اليه في حفظ الكمال فقال له فلم راد عليه في التمدد ووبا
 وهذا قال ان من بلغ درجة النبوة مستغنى عما يحتاج اليه غيره ولو قال قبل منه
 كما قبل منه انه اجله تسبحا من النساء بل ما شا فانه بقوة النبوة يقضي عن
 العدل مع كثر النساء كما قلنا من المدرس ان يامر بلامته بالترك ليليا وهو
 نائم ويقول ان بلغت درجة استغنى عن ذلك وليس احد ترك تكراره والسر
 هذه الشبهة ولعل هذا المغرور اذا صار يحكم الشيطان بحربه وقال انت
 الكمل من النبي والصدق وكل من واظب على الفرائض وعند هذا انقطع
 الطمع عن صلاهم فهو عن قال فيهم ولن ندعم الى الهدى فليس يتدوا اذا ابد
 مسئلة انما ما ذكره من انه لو اشعلوا تكليف لشعله ذلك عن القرينة
 التي نالها والكمال الذي بلغه فهو كمن صرخ ومحا فاجش في ليل الكمال
 قسما من ربه في المنهيات مثل الزنا والسرقة والقتل والفرس والغير والاور
 والقذف فمكر ذلك كيف شغل عن الكمال وكيف تحجب عن القرينة وان كان كثر
 موقوف على كركوب هذه القادورات وامه المامورات كالزكوة والصوم
 والصلاة وكيف تحجب الزكوة ولو اتفق جميع ماله فقد دفع الشواغل عن نفسه
 ولو صام جميع دهره فمذيقونه ذلك السلطنة الشاهقة فما الذي يفوت من الكمال
 ترك الاكل صحوة النهار في شهر واحد وهو رمضان وامه الصلاة فيفسد
 ال افعال واذا كان واجاله فقام وركب وسجد ولا شدة انه لا يخرج عن القرينة
 الا افعال المعنائة فانه لم يخل فكون قايما او قاعدا او مضطجعا وغير
 المعتاد هو السجود والركوع وكيف تحجب عن القرينة بما هو سبب القرينة فالتفكير
 لبيته والسجود والركوع ومن عشق ملكا دلر محال فاذا وضع حله عن

بالارض بين يديه استكانة له وجد في قلبه حبيب روح وراحة وقر وذاكر
 قال عليه السلام وفي غيبه في الصلاة فاستدعية جال القرب واستزادته في السجدة
 ايسر منه في الاضطجاع والتعب ومهما القى في قلبه ان السجدة سبب حرمانه من
 القرب كان ذلك انموذجا من جال الييس حيث القى في نفسه ان السجدة حكم الامر
 سبب اقبال قربه وكماله وكلول سقطة من درجة القربة الى درك اللعنة
 فسببه ترك السجدة ومقداه وامامه الييس وكلول اسعد بالنزول ان
 درجات القرب قيل له اسجد واقرب ومقداه وامامه الرسول صلوات الله عليه وسلم
 ولاسقى لمن تولى اولئك الاصلح عن جوارح الييس مادام في هذه ايجوه بل لا يجوا
 عنه الا بيا حتى جه على لسانه عليه السلام تلك الغرائب القل والشفاعة التي تخرج
 لكن النبي لا يفر عن الخطا كما قال وما رسلنا من رسل الا اذا تمتنى القل الشطار
 في امنينه الامه واما اذا كان الصلوة قليلا وفاكة وشهد افرصة لا هرا
 فما وجه الضرورة في قوله الله البر وفي الحمد لله والالتجاء والاستعانة وطلب
 الهداية الى الصراط المستقيم وهذا مضمون الفاتحة وكل ذلك مناجاة مع الله تعالى
 ولن يجمع ما يقوله مثلا فله في كل يوم الف نفس فليعلم في هذه النفوس المعدود
 الى الذكر والسجدة والسفوف هذه الخطات من درجة كماله ليا من هذه المكتوبات
 عن ضرر النفس التي لا يفسد شيء سواه وتخلص به من خطر الخطاة هذا الاعتقاد
 والاشارة الى الخطا مكن فيه لن يكن مقطوعا فان قال الزهر في القلب الخطا بتركه
 الافعال والاذكار هو الذي يشغل عن درجة القرب فهو دعوى جال الى المقدس
 لا يحتاج الى تكلف احفظ المشتبه بتركه غيره اذا حفظ مرة بمسانة سجد جاله لم
 يعر علم الغنى به مع حفظ طرفة والجانة بتركه في نفسه من ذكر طرفة
 ونشطا فيكيف لا يكون قرة العبد في مناجاة معجوبه ومحبوبه وخدمته
 التي رسمه وارتضا كماله مسبب له اما قوله المقصود المعروفة
 والاشارة الى طرق السرا الى الله تعالى فقد استوفى هذا السالك عجا الطريق

وعرف الله تعالى ولو كانت الكايف وسيلة الوصول الى هذا المقصود فقد وصل
 واستغنى عن الوسيلة والمرشد ولن يحتاج فقد توفي المرشد وتقدر مرادنا
 ايضا فم جوابه مما سبق لاجمع ذلك صادر عن ظنه لن ما ليس حاصله في علمه
 ظهير حاصله في نفسه وهو كجوف من لم يخالوا عنه حرقها كلوا عنه خزانة الملك
 ومملكته وكاملة طنت انه ليس في العالم سماء الاسقف منها وارض الارصة منها
 وهذا جمل عظيم فان جميع ما وصل اليه الاوليا الى مقدوراته الله تعالى اقل من
 قطره في بحر ولن سلم له وصول درجة الكمال فيكون لن صور الصلوات الخمس
 بطريق الى صفة سبب الترقى الى درجات الكمال التي لا نهاية لها او يكون سببا
 لنفا الكمال ودوامه او يكون سببا لرسوخه حتى لا ينزل في سكرات الموت
 فان لم يواظب عليه فحساه مودعه الكمال عند الموت ونقال انها كان مثبته
 هذا اذا عصفت رياح الموت بالمسامير ترعزع واهطع بعد حنت وحسرت
 اذ فرجت بما عندك من العلم وسبقا لكم في القيامة معاشر اهل الاباحة
 ما سلككم في سفر فسيقولون لم نك من المصلين فعلاج هذا المعزور الضعيف
 العقل المرض القلب لن باله هذه الامور يحوز الخطا على نفسه مسبب له
 بل معنى ارتفاع التكليف عن الولي لن العباد تصير قرة عينه وغدا وجهه
 بحيث لا يصبر عنها فلا يكون عليه كلفة فيها فيكون كالصبي يكلف حضور
 المكتبة ويجعل ذلك قهرا فاذا انشأ العلم صار ذلك الذل الاشياء عنده ولم يصبر
 عنه فلم يكن فيه كلفة وتكليف كالحاي اذ انشأ ول الطعام الذي لا يتناول
 له كماله لانه ياكله مشهووه وبلتد به فان معنى تكليفه فاذن تكليف الولي
 محال والتكليف يرتفع عن الولي بهذا المعنى لا بمعنى انه الاجم ولا يجلن
 وينزب وينزل وكما استحال تكليف العاشق النظر الى معشوقته وتقبل قده
 والتواضع له الذي ذكره منتهى لذته وشهوته فليذكر عذرا روح الولي ملازمة
 ذكره وامثال امره والتواضع له بقلبه لا يملكه لشرار القلب مع القلب

في الخسوع التي بصورة السجود فكون ذكر كما لا في الآلة والتعظيم والخسوع حتى
 تشتبك في الالتذاذ به قلبه وقالبه كما في سحر الاسقني فمراوقل في الخسوع
 الى يدرك سمعي لانه اسمه كما ادر كزوق لانه طعمه بل ينتهي الى الولي من الغلغلة
 لله فاننا مناجيا الى الله الذي لا يدرك بالصور مرة القدم فيقال له ان يعفّر
 لكرسه ما تقدم من برك وما تخر فيقول افلا اكبر عبدا شكوا له وللم



بسم الله الرحمن الرحيم رب ير ولا تقهر
رسالة الشيخ الرئيس الى علي بن الحسين بعد ترجمته
في السحابة واخرج العشر على النفس الانسانية جوهر وانما
لا تقبل الفساد في استمدادها من الفيض الالهي وفي ان
الاجرام العلوية ذات انفس باطمة وفي احوالها عند
مفارقتها في الطرق المودية الى السعادة الحقيقية ومبانية
الشقاوة المظلمة لها

لو طرق العاقل الى صف المعروف والمعارف خصوصاً اذا كان المعروف افضل عظمة
بتمسك بها من بعد الجوة والمصروف به عنه من المعارف اول من تلخص له العظمة
لطوبى العرف دون ما افروقه وقصرت العظمة عما اجاوله وما من معروف اشتد نفسه
من الهداية الى السعادة التي هي البقا السرمدي في العظمة الخالدة في حوازم له الخلق والامر
بنار وفحال وبيّن ان تناسب الهدايات بعضها الى بعض بحسب تناسب الغايات
بعضها الى بعض وما من غاية تحرق له الانسان افضل ذاتها من السعادة اذا كانت الغايات
ما خلاها اذا طلبت غايتها الحيرية على الحقيقة او على الجسار انما يقصد بها السعادة
او علة موصلة اليها كيف ما كانت حقيقة او جسمية فظاهراً له ليس شيء منها مطلوباً
لذاته وما غير السعادة فلو افترقت لشيء اخر كانت المرتبة الاخرى والغاية الثانية
في السعادة لا الاول وقد وضعت الاول في السعادة وذكر خلفه والى الغايات
مرتبة الى ما لا يتناهى وذكر بحال فمن البين ان السعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها
والمستأنفة لعينها ومن الظاهر ان ما يستأنف لذاته وما يستأنف لشيء يتناشأ اجله
افضل من حقيقة ذاته مما يستأنف لغيره ولا يطلب لذاته فقد تبين ان السعادة
افضل ما سعى اليه لتجصيله وقد كنا وضعنا ان تناسب الهدايات بعضها الى بعض
على حسب تناسب الغايات فاذا ان الهداية الى السعادة افضل هداية واول معروف
وهديّة هذا وما من اجير من المعارف افرض من الهداية من الاخ الشفيق جدير

على العاقل ان تلقى افضل وان بافضل هديّة في السعادة قد يظن بها انها الفوز
بالذات الحسية والرياسات الدنيوية وبين من تحقق الامور ان اللذات العاجلية
ليس شيء منها سعادة اذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص حمة منها ان كل واحد
منها لا يفي متوحيها او نالها عن شكر التقضي ومنها انها لا تتعز عن تعب الملل
اقام في ذاتها او في الخصائص المستفانة بها فان الملل ولزم بملذاته فانه لا يخلو
عن الملل المعاني التي تطلب الملل لاجلها مثل تعاطي انة صادرة عن تقاض الشهوة
او تنفيذ مغذرة صادرة عن ذات الغضب وما ضاهاها ومنها ان كل مرتبة تليق
من حيلتها لن تقنع المظلمين الى زخارفها دون ابدار الى حوز ما فيها ومنها ان كل
واحدة منها يمكن التفاضل عنها من غير اخلاص في محض الانساني في العاقل وبنار الفوز
في الاجل ومنها ان كل مرتبة تطلباها منها كما فيها انقطعت السكيات الالهية عن صدره
واحتج الفيض الربوي عن الجلول فيه لا متناغمه عن قبوله كما قال عليه الصلاة والسلام
ان الحكمة لتزلزل من السماء فلا تدخل قلباً فيه هم غدير وبين حقيقة ذلك فمن
تأمل حالة تجرد نفسه لشيء من النيات الخالصة الالهية التي تركوا انفسهم بها
بقوتها العملية او تداره الى تحقيق مسألة حكمية فتر بها عن انفسهم الى تجرد
قوتها النظرية فانه مما سعى لاصحابه نيات له وصوله الى بعد قطع البعثة
عن جميع العلايق الدنيوية والرعاون الشهوانية ومعلوم ان ما خالطته
هذه التقاض فليس مطلوب لذاته وما ليس مطلوب لذاته فليس السعادة
الحقيقية فقد تبين ان هذه المطالب ليست بالسعادة الاعلى الحسان واذا كانت
موجب المطالب التي من حق المرء لذاته لن يرضى فيها ويقوم لها غير مخدع في قيامه ولا
مقصر في سعيه مفتنة الى فحين احدها السعادة التي انبأ بها والثاني السعة
المودية اليها وطارها لن السعادة ليست بدخلة تحت المطالب التي اقتضتها
فيها لن يرضى من سعة مودية الى السعادة وان يكون كذلك ومن البين ان من
انكر شيء منها تعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن حاق النفس النطقية

نصفها المتطاول في شؤن الكرامة

من غير معارضة في الدنيا وتبني او مصادمة طلبية عاجلية التي برحابتها ينال السعادات
واحكامها على ما سنبينه بعد ويستغيب عليه ايضا حينئذ الانغال بالفيض العلوي الالهي الذي
به يقارن الكمال ويزايل به حكمة نفسه النطقية الكمية الموحدة فيها مع انحصارها في
البشر وهو دونهما في كل العتبة فيتراد هذه المطالب خارجة عن السعادة ولبس لها موصلة
اليها فلا حاجة لنا بعد هذا الاضاح سفاكتها وانما نحن شغوان تنصب طلبية اذ نقرر
من جالها ان حقيقتها الطول ولز وجودها الغرور فحينئذ يسبح ذرع البحر لرفضها بل
لن صيق صدره بيلها ومستبشرهما موادها من خمسة عنه واعراضها متبينة عليه
وغراها منضمة دونه ولن تفرج بكافة لنيل السعادة التي هي كماله فان اخشى غايه
تتأخر لاجد الموجودات الوصول للكمال هو الكمال المخفى به وما يخط عنه فهو نقصان
بالحقيقة فيه ولن كان كمالا لا إضافة الى جالها دونه ان كانت وما اخشى المرء
ان يرضى النفس وركب الكمال وما من دابة فما دونها الا من شأنها الاطراد الى قصتها
في ذاتها من الكمال لم يعقها عايقا وبالجري لن يكون السعادة المطلوبة غير محتملة
بذاتها في العالم الجسمي اذ النفس فيه غير مستعدة للفوز بافضل اجالها فقد رعلت
تجصيل افضل غاياتها فاذن السعادة المطلوبة في دار اخر من غير هذه الدار وانيت
انها الراجح الشيق لما عرف من حينئذ وتوقفك على حقيقتي بان اجازيك على كفا
المقدرة والمخلص لك النصيحة في تعريف المجلة الى الخير لاجل ان كمالنا في النسيج
في تدبير لكسب الخير العاجل واهدك الى ما تجوز به الزلف عند ملك العقيق
الباقية كما تجر لهدايتي الى ما اخرج به القرني الى ملوك الدنيا القانين لعل
اكافك ان الله مرشدك وكافك وسيعسر عليك كفى ما افوله الا بعد ان اوجه لك لن
صورته الموصومة بالنفس الناطقة غير فاسدة ولا فانية ولن لها دار اخر لا افضل
من الدار الدنيا ولن لها دار في مقارها الكرم من اللذة التي تظا بقها دار غير متاير
واضحة وجمع شافية ورايل الرضا من الملك الاعلى **الحكمة الاولى**
ان النفس جوهر يجب لن تحقق لن الانسان بما هو انسان باين ما ير

القولان

هو ان بقوة خصه من من جعلها له بما ادراك المعقولات الكلية وقد عرفت الحالة
تسمية هذه القوة العقلية هيولان والنفس الناطقة وبها يسمي الانسان بالحقا وهذه
القوة موجودة في كل واحد من الناس طفلا كان او بالغا مجنونا كان او عاقل مريضا
كان او سليما فاول ما تحصل في هذه القوة من المعقولات هي المسألة بديهة العقول
والمراد العامية اعني المعاني المتحققة بغير حاجة الى قياس وتعلم اذ لو كان المراد
من المعقولات حاجة الى تقدم تعلم وقياس لا قبل الامر الى ما لا يتناهى وذلك حال
نظامه ان من المعقولات معقولات اول لا يحتاج الى قياس وتعلم بل لن يكون معقولات
وعبدان كون حصولها في النفس اول مرتبة لانها يجب لن تكون العلة لسائر المعقولات
في ان يكون معقولات فان كل واحد مما هو اول في كل واحد من المعاني علة لما هو
ثاني في ذلك المعنى من حيث هو ذلك المعنى ولا يترتب تقدم وجود هذه المعاني في القابل
لها من الانسان ثم لا يخلو اما ان تكون هذه المعاني جواهر ذات الانسان واعراضا
جالة فيه وكذلك ينبغي كون النفس الناطقة داخلية في حقيقة الجواهر فانه يسمي هذه
المعاني اعراضا ثم من المقبول عند كل واحد من الفرق ان العرض لا يستقيم قوامه بذاته
مالم يكمل جمل جوهري الذات بجملة اذ اسم العرض هو صيغ لهذا المعنى فلا بد من ان
يكون هذه المعاني في هذا الوضع جامل من ذات الانسان تحملها وهذه المعاني كلية
لان من حكم ما ان الشيء لا يصدق عليه نعم ولا معا ولا كذا بل عليه معا بل صدق احد منها
وكذلك لا يفسر بطلقة الا اطلاقا كليما وكذلك من قال ان المرء اعظم من امرء وكذا
من قال الاشياء المساوية شي واحد متساوية فليس من هو جامل هذه المعاني الكلية
من ذات الانسان وهل هو جمل او جمل غير جمل ومن البين لن جاملها لو كان جسمنا
لا متع لن قبل شيئا من المعاني المعقولة الكلية وذلك انه ليس شيء من هذه المنقسم
الى الاجزاء الجدية ان كانت له والاجزاء الرقيقة ان كانت له والاجزاء القولية
ان كانت له فاما من جهة الكلية فكلما وسببت ذكر انفا ثم من البين لن كل صورة لاجت
جسم من الاجزاء عرفت انها تنقسم الى ما لانها به له بالقوة بانقسامها لاجم الجملها

المعلوم

فبين ان هذه الصورة الكلية ان كان مجازيا فانما تنقسم بانفسها الجسم ثم من المتعذر ان يكون انقسامها من جهة الكلية وذلك لان الاجزاء التي تنقسم اليها الصورة المعقولة لا تكون لها كون لها اول بعضها شيء من معنى الكل او لا يكون لها اول بعضها شيء من معنى الكل فان كان هذا النقص فالصورة الكلية اذن سترك من اجزاء ليس لها شيء من معنى الكل فاذا كانت اجزا فهي خالية عن صورة وانما يحصل فيها الصورة عند اجتماعها فليست باجرا للصورة بل هي اجزا قابلا للصورة فاذا لم يكن للصورة التي وضعها ما ينقسم في ذاتها الى هذه الاجزاء بل هي حالة في هذه الاجزاء وكذا وضعها ما ينقسم وهذا خلاف بقول كانت الصورة الكلية منقسمة ان تنقسم الاجزاء معناه وذلك عا فسيم اما ان يكون لكل واحد منها اول بعضها تمام صورتها ومعناها فكلون الصورة الكلية بحوله على هذه الاشياء وهذه الاشياء اما اشخاص تحتها او انواع ومن البين ان اذا وضعنا الصورة الكلية نوعا من الانواع الاخرى ان هذه الاجزاء تكون اشخاصا يحمل عليها معنى الصورة الكلية ثم عند تركها يحمل المعنى الكلي وذلك محال عا ما بين عالسا ان المنطقين لسان الفاضل عن الفلسفة الاول ثم مع ذلك ان كون الانقسام عارضا لها بل موضوعا لها التي يحمل عليها وذلك عن الموضوع بقولنا انما اذا انقسمت فانما تنقسم الاشياء ليس لها تمام معناها ولا هي ايضا عرقة عنها وتلك هي اجزاء الحد او الرسم فاذا انما تنقسم الى اجزاء جذية او رسمية ولا يكون اما ان تكون هذه الاجزاء كلية او شخصية فان كانت شخصية فخذ المثال مركب من اجزاء شخصية وذلك محال عا ما بينه المنطقين وان كانت كلية فالمثلة راجعة من الراس في كل واحد من اجزائها فالنظر في هذه القضية اما لا يتأصل في كلون صورة كلية مركبة من مبادئ صورتية كلية لانهاية لها بالاعتقاد وذلك محال واما ان شئ في الصورة كلية لا تنقسم في ذاتها مثل الاجناس الاول ويبين ان هذه الصورة الكلية ليست من شأنها الجول في جسم من الاجسام لا على اعتبارها عن الانقسام فاذا في الصورة التي هذه الصورة مبدؤها وجزءها محالة في الجسم والا فيكون الانسان موحدا والاولون وهذا محال فيبين ان الصورة الكلية

ن

قد

لوي جسم من الاجسام البتة ولا ايضا في قوة جسمانية اذ جال القوة الملازمة للجسم في الانقسام كمال الجسم فقد اتضح ان محلا الكلية من ذات الانسان جوهر غير جسماني قائم بذاته وذلك ما اردنا ان نبين **المحطة الثانية** الجسمانية من البين انه ليس شيء من الاجسام من حيث هو جسم محمل للحكمة والا لزم ان يكون كل جسم من الانسان محلا لها وذلك خلاف المشاهدة اللهم الا ان يقول قائل ان الفيض الالهى صدى الفقد منها واجداد دون اخر واما جميعها فمتمنيا لقبوله الا ان الجواب عن هذا ان مثل هذا الفقد من صدر الاعن فقد علم والعلم لا يتقرر اضافة الى الحركات المتغيرة في دوائها اذ هي في دوائها غير متناهية فاذا ان الفقد لا ينقص عما وجدول الآخر بل الفيض فيض كل وعال هذا يورى ايضا ان نسبة الامر الالهية الى حركات المستعدات كما لا يتأكلها لانها لا تتأكلها لغيرها عليها وهذا محال بل كونه لا يفي فاجت على كل موحده والرحمة واسعة لكل الية والتخلي عن الذات عنه الا ان الاشياء تتفاوت في قبول الجود عا حسب تفاوتها في الاستعدادات ولهذا الية كمال خاص ليس هذا موضعه فقد من كذب من ظن ان الاقضية تتناول واجدا واجدا من الحروبات دون واحد واحد عا الفقد بل انما النفا وتز من قبل القوابل في اذن لا يمكنه قول شيء من تلك الاشياء بذاته ما لم يصف اليه قوة او معنى او صورة او شيء سلقا الفيض بالقول ثم ذلك المعنى او القوة ان كانت تحتاج في ادراكها وتصورها الى جسم من الاجسام فيبين انها مما ادركت معقولا قويا لم تنوع عند الرجوع عنه على ادراك معقول اضعف منه اذ من شأن الانفعال القوي المتقرر في الجسم ان يحل الجسم على الجسم بعد ادراك القوي بما هو اضعف منه مثل القول الجسمانية فانها اذا كانت غير متعلقة من ادراك المعارف الخاصة بها لا معشاة ذلك الجسم صار ادراك القوي منها يضعف عا عن ادراكها هو دون بل يتأكل ذلك ال فسادها ويخربها هذا هو الذي هو محمل الحكمة مما قويت الصورة الحائلة فيه ازداد ذلك قوة ولو كان جسما او جسمانيا لكان الامر بالصدق فاذا ليس الجوه الذي به يعقل الانسان جسما بل هو جوهر غير

جسماني وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة الثامنة**
لو كانت الصورة المعقولة تجل جساما من الاجسام وتلابسه لانتج ادراك المتكلمين
بأدراك واحد ومعا لان صورتي الصدين وبالجملة المتقابلات لا يمكن ان جميع معا ولكن
الامر في كل هذه الصورة مخالف لهذا فانه مما جاز فيه صورة احدى المتقابلين وجب
ضرورة ان يكون صورة المتقابل الثاني اذ علم المتكلم ان يكون معا فينبغي ان هذا الجوه
اعني القابل للعلم غير جسم بل هو جوهر ليس بجسم وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة**
الرافعة الجسم اذا وضعناه بمجال الحكمة بذاته او مشاركة مع ما فيه
في الواجب ان يكون مفعلا عند قبوله الصورة الحكيم اذ كل جسم من الاجسام مما قبل
صورة من الصور حتى عليه من القول بالافعال في الجوه الذي يعقل الشئ انما يعقلها
بالاستخراج منه لها ما تركب والتحليل للصورة التي بذاته وذلك فعل لا انفعال
ولو كان جسما لكانت هذه المعاني اما غير موحدة واما الافعال وقدرت في انها
افعال موحدة فاذن ليس جسم بل هو جوهر غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة**
الخامسة من البين ان الاجسام الواقعة تحت النواخذ
في سائر الشئ في الضعف وكذلك جميع القوي الملازمة لها ولو كان كل العلم جسما
او قوة جسمانية متعلق بتمتعها بكل الجسم وقوتها بقوتها لكانت الشئ في الضعف
بضعف القوة المجردة او الجوه المتميز عن عقل الحكمة فلا يوجد احد من الناس
الا وهو في تلك الحال اضعف منه في الاعمال التي كانا جسم والقوي الجسمانية فيه قوت
جدا وقد نرى من يركبته وما خدوه من الجسماني في الذوار وهو اقرب من غيرهما كان
اولا بل ذلك على الاكثر ولو كان الموضوع جسما حقا لما كان يوحده في حال ادراكه
موضوع العلم جوهر غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة السادسة**
وقد نرى من الاراء الطبيعية وغيره ان من الانسان مؤلفا بالغا لا يتبع به مما فيه
بين اجزائه في افعالها الصادرة عنها وافعالها وبالجمل في كمالها لا يتكلم ولا يجد
من اجزائها في حال الصحة اما ان يقول لا طرعا خلاصتها له او تمسك عن راسها براس

لجمل

لتصل به النظام في امر حوته وذلك يتبين اذا ضيق قوة كل واحد منها وتركبه وذلك يتبين
ان احدهما غير معا وقوة البعض في حال الصحة في شئ من ذلك ثم الشئ الذي به يعقل الانسان
مما اراد ان يعقل فعله الخاص من عقل او اخلاص فيه او امتناع عن القوي المفسدة
او المحضة اياه على ما يقربها لم يقو على ذلك الا بما اغتها ومغالبتها لتمكنها عن مغالبة
وممانعة فينبغي ان هذا الجوه غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة**
السابعة اجسامهم بها بقيت على قواها الخاصة وكان على اجتماعها يتصل
بذلك قوتها من بعضها في بعض فيقول ان فعل بعضها في بعض وانفعال بعضها
عن بعض لم تكن المنفعل عن الخاص على عرض له الا بفارقه مكانه ومباينة الجسم الفاعل
ومن الظاهر ان الجوه الذي به يعقل الانسان مما انفعل عن القوي الجسمانية الاحر
ثم دافع ما عداه منها لم يضره الحركة اذ قد جرد هذا المعنى من العاقل وجميع اجزائه
لازمها فينبغي ان الجوه العاقل غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة الثامنة**
التي هي في النفس والحواس والقدرة على الحاصل من تركيب ذوات الوجودات
القابلة له على المناسبات غير متناهية في ذواتها والشئ الذي به يعقل الانسان له
قوة على ان يعقل اجمالا واحدة كانت منها ومما ازداد منها زاد في القوة وليست الصورة
التي من شأنها ان يعقلها مغزاة الذوات عن جملتها فينبغي ان قوتها غير متناهية ثم
من البين انه ليس في الاجسام ما لا يتناهى ولا فيها قوة غير متناهية اذ القوة
الغير المتناهية غير منصفة وكل نوع جسمانية منصفة بتصف الجسم الذي في فيه
فاذن محال الحكمة جوهر غير جسماني وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة**
الثانية لو كان العلم عرضا جالدا الجسم لوجب من ذلك انه حتى زال عن جسماني
او غيره ان لا يوجد الا كما حصل اول اذ في الجسم القابل في الجاهل من مرتبة واحدة
ممكن ان يزل المرء تعرض له ما نزل عنه الصور المعلومه ثم اذا زال عادت بغير حاجة
الى استئناف الجذ فينبغي ان محال العلوم ليس جسم بل هو جوهر غير جسماني ولا يلزم
هذا الجوه الذي وضعه نحن فان هذا الجوه اذا ليس جسماني فليس محال ان يزل

الأمور عليه والصور المعلومة فيه وأنه ربما نزل عنه هذه الأسباب لا لا على تصور
 شيء من الأمور العاجلية البدنية عند مرض أو شغل قلبه بعرضه ولا يترفع عنه هذه الصورة
 العارضية الصور المستحقة في ذاته على الإطلاق لا طارئة روحاني البسج بل يكون
 في ذاته نوع قوة لا القوة البسيطة على الكتابة بل كقوة الكاتب المنوع أو المحرك للكتابة
 ثم إننا لا نشأله عنها عاود نوع فعل تلك الصور المستحقة فيه مما أراد وأما الحكم
 فلا يمكن عليه تراج صور مختلفة مدله ولا استيفائها بوجه من الوجوه الأخرى بل لا يمكن
 لا يمكن لنفسه في ذاتها صورة ونقل صورة أخرى لأن الحكم عالم بكل عرض أصل الصور
 لن يتجلى الثانيه فيه والمعاودة للصور وقوله لها نوع فعل بل بنوع انفعال فماذا
 لا يفسر هذا العذر فاذا لم يفسر هذا الجوهر المذكور بحسب الواقع جسمانية لا أنها لا تحتاج
 إلى وقوع الصورة في الجسم لتعلقها فالمسئلة قائمة ولن كفت ذاتها فليس جسمانية
 بل هي الجوهر الذي يصف وذكرنا أنه كان يتبرر المحبة العاشرة
 الشيء الذي يعقله الأشياء ليس يعقلها هو جسمان متماثلان جسمانيهما متماثلان
 بل إن كان يعقلها فاما يعقله قوة عاقله هي فيه وقوامها به ونظائر هذه القوة
 قد يعقل ذاتها غير خارجة عن ذاتها بل من داخل ذاتها لا كما يقولون أنها تعقل العقول
 ما من تصور في الجسم وخارجا من ذاتها ولذا هذه القوة إذا عقلت شيئا من الأشياء
 فإنها تعقل من ذاتها أنها عقلت مع ما عقلت ذاتها فيها لا شيء خارج من ذاتها راجعة
 في ذلك على ذاتها والى ذاتها ذاتها فان هذه القوة قد تصدر عنها أفعال غير من ذاتها
 مجردة لا شيء آخر خارج عن ذاتها وكل ما صدر عنه فعل بذاته لا شيء خارج عن ذاته
 فهو جوهر قائم بذاته والأفعال أفضل من الجوهر والذات وقد وضعت هذه القوة
 غير قائمة بذاتها ولا فعالة وبذاتها وذلك خلف فاذا من هذه القوة في ذاتها جوهرية
 الحقيقة وذكرنا أنه كان يتبرر ببيان أن النفس لا تقبل الفساد بعد
 ما قرر من أن الجوهر ليس انبعاثا وهو قد أوضحنا أن النفس الإنسانية جوهر لا حاجة
 له إلى الجسم في قول الذات ولا استيفاء الصور العقلية ولأن الأفعال الخاصة بها

آلهما ربما تقوم لها الكسار المعقولات مقام الآلة ثم إذا اكتسبتها لم يحتمل اليه
 البتة وأما إذا قويت بذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا يقع لها حديد حاجة عند العقل
 التي جسماني والاقوى جسمانية بل تلك أعراض شيء منها عليها وبجرى صريح ذاتها
 لا صادر فعلها فليس لأن فساد البدن بموجب بطلان ذاتها ولا منع فعلها ولا
 زوال الصور العقلية عنها ولن عرض لها بطلان ما ورا ذلك روجه من الوجوه
 لأن الجوهر لن يظل إلا بفساد عارض في موضوعه أعني ضعفا يفرق منه ومن
 صورته المحسكة له على القوام ولو كان موضوع القوة العقلية مما يقبل الضعف
 أو الفساد لكان ذلك في الضعف أو الجبر كونها مغلوطة في البدن مفتوحة
 ممنوعة عن ليس كما لها عريته عنه فاما إذا تمكنت من الصور المعقولة فليست
 ثم تجردت بذاتها وزال عنها الدرس للملايس لها فليست تقابلة للفساد أصلا من
 جهة ضعف الذات إذ ليس هذا حال عرض موضوعها في ضعف ذاته تعالى
 اعترض الضعف عليه ليس بما يفسده ولا من جهة زوال الصورة عنه معاقبة
 ضد إذا الصورة المعقولة لا ينافي الأضداد في الجملورة الموضوع إذا تنحصر عليها
 واحد وجملوها في الجوهر الناطق معاقبان في كل النفس الإنسانية بفاسدة وهي
 في البدن فليست بفاسدة أبدا وذلك ما اردنا أن يتبرر أيضا القول في
 أن النفس الإنسانية إنما تستمد من قبض الحق تتصل بها وتسلها
 طبيعة وهو في ذاته جوهر وهو ما جرت العادة بسميته العقل الكلي النفس
 المعاني الكلية الأولية المتعلية بها حصلت في النفس فاما لن تحصل في الحركات
 أو قبض نظيرها علوي على طريق الإلهام لكل المعاني الكلية الأولية لو كانت مستقادة
 مستقرة الحركات لما كان بها ثقة بل وما كانت طليان كالحقيقة ومن البين لن
 هذه المعاني من غاية الصفة والصفة وهو علم الثقة بغيرها والصفة بغيرها فاذن
 حصولها بقبض علوي ونور الحق يتصل بها في حيزها من جهة القوة أو الحد الفاصل ولا
 ما لغيره يعقل مثل النور إذا اتصل بالعرض فخرج من حيزه كونه مجردا بالقوة إلى حد

الفعل وبلا غاد به سمر ثم من الظاهر ان هذا الفيض ان كان باتصاله بالنفس بطبع
 فيها صورة المعقولات ان هذه الصور موجودة في ذلته فاذن هو عقل بالفعل
 ولا كذلك النور فانه باتصاله وحده لا ينطبق في البصر صورة شئ من المحسوسات ما لم
 ينصف ال ذلك معنى اخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صور المحسوسات فبين من ذلك
 ان هذه الفيض عقل بالفعل وقد اتفق ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهر افواض
 ان هذا الصلح جوهر وذلك ما اردنا ان نبين اصول القول ان الاجرام
 العلوية ذات انفس ناطقة كل متحرك فاما ان يتحرك بالنفس او بالطبع او بالنفس
 والحركة النفسية لن تدفع في ذاتها بل يعرض لها البطالان وكذلك شئ في اثر الطبع
 اقول للنفس ولن يتناول النفس على الطبيعي في الدعوى وقد مر في الارز الطبيعي
 ان الحركة الفلكية غير مقطوعة الى حركة اجزاء او سكون مادام العالم ومذلل في
 انها ليست بفسرية هي ما طبيعية او نفسانية لكن الحركة الطبيعية هي حركة الشئ
 الى مركزه الطبيعي مما ياتيه شوقا الى السكون فيه ومن البين ان هذه الحركة ليست
 على هذه الصفة فليست بطبيعة فبقول ان يكون نفسانية ثم ان النفس الفلكية لن تكون
 نبائية لمعين اجدها ان النفس النباتية ليست بمبدأ الحركة الفلكية والثاني
 ان الفكر غير متخذ والنام والاولاد فلو كانت النفس نباتية موحدة لم كانت
 معطلة ولا معطلة في الطبيعة ولان النفس كوانية اما ذرارة واما فعالة و
 الدراكة اما الكواكب الظاهرة والحاكة اليها لاجل التوفيق عن المضار الخارجية والبار
 الى المناخ الخارجية الواقعة تحت الجس و هذه المعاني غير متفرقة في الجوهر الفلكي
 فاذن لو كانت له الكواكب الظاهرة كان حوافه معطلة واما الكواكب الباطنة
 فمن الظاهر ان حوافها متعلق بسبق الاول وما لم توجد الاول لم توجد هي واغنى
 تالاول الكواكب الظاهرة واما القوة العقلية الموسومة بالشوق فانها يتحقق
 في افعالها بالتأمل والجس المشترك وقد يتبين ان جوهر الفلكي عنها فان وجودها
 قادر وجودها في جوهر الفلكي معطلة في ان غير موحدة فيه فبقول ان النفس الفلكية

هي النفس الناطقة وما هو ان الاجرام العالية ذات نفوس ناطقة ان المانع
 للاجسام عن قبول الفيض انما هو كونه ليست لها الصور المتخاضة واكتسابها الكفاية
 الطبيعية تلك والبعد عن الاعتدال لان اجسام البسيطة اذا تركبت ازدادت
 في قبول الفيض لان لكل لان التركيب ينقص من التضاد حتى اذا تركبت على غاية الاعتدال
 او غاية البعد عن التضاد استعدت لقبول ذات الفيض كما لا يمكن قبوله والتاثرات
 الالهية من البين انما تظهر اولاً في الاجرام العلوية وتبدأ من الجرم الاقصى والمتميز الاقصى
 الموسوم الموسوم عند راب الشرايح بالعرش وتوسط هذه الاجرام العلوية صلح
 ال الاجرام الارضية عظاما او فحمة بالبراهين الشافية العاسمة معدودا الفلاسفة
 فيمن ان هذه الافاضة او اما نال انما نال الاجرام العلوية ثم ان الاجرام العلوية
 في دوائها على اقصى غاية الصفا والتهو لقبولها بعد ما عن التضاد اقصى حد ولا عنداها
 في دوائها ولولا ذلك في جوهرها لما صحت لن يكون اقرب الاشياء من الامر الا في واول
 الاشياء بقولها حتى حرم على لسان الكثر لانه ان لم يدع السما وعلى العرش واليه ترفع
 المير في الدعاء فبين ان هذه الاجسام لن تلوأ عن قول هذا الفيض ولن هذا الفيض
 انما حصل لولاها وصل النبات بتوسطها وكل ما قبل من الفيض جرم اعلى منها واذ
 في ذاته حتى تنق قبول الفيض الى فكر القمر واما الاجرام البسيطة التي دون تلك
 القمر فانها لما كانت بعيدة عن الصفو متضادة في الصور لم حبل لقبول ذات هذا الفيض
 بل قلبت ظل ذلك الفيض وهو الصورة المكتملة لذات الاجسام الارضية الطبيعية
 اعني الطبيعة ثم كلما تخلص منها من المواد خلاصا حتى ذاتا منها واعدت التضاد
 قلت زيان من الفيض حتى غشي المواليذ الى ايات العالم الارضي وهو الانسان فلان
 اصغر جواهر العالم الارضي واعد لها واعد لها عن التضاد صار لها بهتة هذا الصفا
 للاجرام العلوية مستعدا لقبول ذات الفيض التي لقبولها فمن هذه الاقوال واتضح
 ان الاجرام العالية ذات نفوس ناطقة وذلك ما اردنا ان نبين في القول
 في اجوال النفس عند مفارقتها النفوس الانسانية اذا فارقت وهي

هبلوا فيه لم يتصور بعد شي من الصور المعقولة التي بها يقوم بالفعل عقلا فقلنا خلف
الحكمة قوامها دون البدن فاما الاسكندر الاقروديسي المفسر فانه كان يرى ان هذه
القوة بتغل عند فساد البدن وعليه ناول قول ارسطوطاليس واما تاسطوبوس
فانه يخالفه في هذا الظن ويرى ان هذه القوة باقية بعد فساد البدن وعليه ناول
قول الفيلسوف وهذا القول هو الصحيح وبه نأخذ فلنذكر الان ما يعرض لهذه
القوة بذاتها مستعذرة لقول المعقولات الاولى من الغيبض الالهية من غير حاجة الى شيء
من الاشياء دون ذواتها وانما كان بينهما عن ذلك اول ما يقع في الجملة الانسان محورا كجم
لها وقصور عن التنبؤ لذلك لكونه غير مستكمل التركيب بعد فاذا اراد ان يثبت هذا المعنى
سواء كانت في الجملة او مابينة له وقعت فيها صور المعقولات الاولى وله والمذكور
عاجب البند لم يمكن من هذا المعقولات الثانية لانها بحاجة في ذلك الى تقدير
الجوارح لما طنه والظاهرة واستعمال القياسات والبراهين ولن نستعد لذلك في
الجملة الانسان فاذا من هذه الله التي بناها وان كانت قليلة بحسب البند فهي كمن ما وجاه
عزبه عن العلم لاجل عجز المعال المولدة التي نذكرها بعد هذه الحالة لاجل عجز الله
بالاطلاق والنايلة لها على الاطلاق وكذلك قلنا نفوس الاطفال بين الجنة والنار
الى انها لا تعد السحابة على الاطلاق ولا مصيبة لها على الاطلاق واما النفوس
العاجية اعني التي تصور المعقولات الاولى فقط فانها اذا فارقت اخذت حالها فتميز
فاما ان يكون عارقه بشأن العقائد ومعتقد منها عقائد ومبينة فاسفة كانت او غير
فاسفة غير مستعذرة بالعقائد العقلية فكيف انما اذا فارقت البدن ورطنت القوي
الوهمية بجميع عقائدها وبقيت مجردة عن العقائد التي كانت لها وفي ذاتها اعرافا
وانها فوق العقائد الاولى لانها غير معروفة عندها بذواتها حيثما الشوق القوي
على تحصيلها واشتاق اليها اذ لم يكن لها وكل واحد من الاشياء مشتاق الى كماله الطبيعي
غير متولن دون ما لم يعقده عائق فاذا زالت العوائق عاد الامر الطبيعي كمثل انفس
ولكن كانت في البدن غير متبعثة الاشواق الى كماله لان الحاجة بها لاجل العوائق

ومرعاتها

فانها اذا فارقت البدن وزالت العوائق عاودت للشوق الطبيعي الى كمالها اذ عرفت
انيتها وان لها ناهية وقد بطلت العقائد الوهمية ولا سبيل الى العقائد العقلية
لمثلها الا بالقوى البدنية فهي مشوقة على الاموال والكمالات وغيرها في حال في سمية
في ذاتها مريضة في جوهرها عمية بصورها تمال سمعها لا فكر لها وللراحة ابد الابدين
ودهر الدهر من مشتاقه الى حالتها الاولى كما قال تعالى حاكيا عنهم رب ارحون لعن
اعمالهم الى نعيم بالله من هذه الحالة وكذلك اذا كانت طائفة القوي البدنية
في افعالها الجيثة حتى استلذت بها واعتادت بها فانها اذا فارقت البدن نزعته اليها
وطلبتها ومولعاتها وقد طلت النفس والالات الموصلة اليها وال هذا يعرف
قوله تعالى وجعل بينهم وبينهم شهوة في ذلك طبعه المورس في محبة الانس
هذا الخط ايسر اذا العادة مما سائر وامسا كماله الاول في الباقية العظيمة
والباكية الالهية اذ الطبيعة مما لا يباين واما ان يكون غير محبة بشأن العقائد
فانها اذا فارقت ح الصورة الاولى كان القول فيها كالقول في نفوس الصبيان وكذلك
قلنا ان اهل الجنة البله وان كانت اعتادت الامور البدنية فانها نال لذلك
العلم عاماتنا لانها في عاقبة الامر تفرقها واما النفس الحاملة في العلم المقصرة
في العمل الصالح الراكمة الى الزخارف الدنيوية فانها كما اذا كانت ناهية لانها
متألمة بما يقوتها من المطالب الدنيا وبها عاجب ما يتنا وكس الراحة من هذا العلم
انتهى الى الحالة ولذلك لم يبرأه السنة ظود اهل الكبار من المؤمنين واما اذا كانت
النفس زكية في ذاتها غير البفة لعاذلة السوء متعذرة في عالم عزتها للاوضاع
الشرعية التي بها تصفوا البنية الكالصة التي هي محل ذات النفس للاطلاع الى عالمها
والشوق الى خالقها كما توضيحه بعد وكانت مع ذلك باخعة في العلم من زينة تجر يد
ذاتها لتصور المعقولات وكانت عقولت مبادئ الموجهات والصور المتأخرة
فانها اذا فارقت اخذت ما الغيبض الالهية عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمن
وفي جواره وفي عنائته الاولى ناظر الى ذاته كما قال تعالى وجوه ومبذناضه الى

رتبها ناطق وقد انكشف لها جميع الحقائق وقد كانت ملددة في دار الغرور والغربة بين
 ايدي الاعداء باصابة حقيقة وأجدة فكيف عند انكشاف جميع الحقائق ثم لم يذكر
 لا نقلها في ذاتها الى جوهر الغيب الالهي الذي ذكرناه لانتقالها به وهو مبدئ هذا العالم
 بنا الى رياسة العالم وتدريبه فيصير ملكا للعالم وقد وصف الله هذه الحالة فقال عز
 من قابل واذا رايت ثم رايت بغيا وملكا كبيرا ثم الثاني الاعظم والسعارة الكبرى التي لها
 هناك هو ارتفاع الوسايط بينها وبين مشوقها الذي هو مشوقها ومشوق جميع
 المشوقين واليه حركتها وسبب الوصول اليه سكونها والعشق له قوامها اعني
 المحض والمحض المحض المحض نراته والمعقول الحق نراته جل ذكره قال عز
 ولله تما لها النفس مثل هذه الفرجة والذلة بل ان نعمة هذه النعمة بل ان ملك
 لهذا الملك فما اول ما عاقل لن يسعي لتخليها وبكدره اقتناها ويجترع في الحوار
 الخصال لها المهر وبغيتها لذاتها كما لن هذه مرغوب فيها لذاتها وعلى السعارة التي
 كما لو حاذر لها صدر هذه الرسالة في القول في الطرق المودعة التي
 في السعارة ومباينة الشقادة المقابلة لها جملة ما يليه النفس العواض
 الضارة بها بالباطنة من مرتبتها مما قد منا ذكرها انما هي بطايقها النفس القاسية
 والحيثيات فيها وهذه النفس عاقلين اما عرافة واما فاعلة والعرافة القاسية
 اذا طمعت النفس اليها عفايدها ثم فارقت عرضها من السؤا قد منا ذكره والنفس
 الانسانية غير متخلصة من جملة هذه القوة الا بعد تقديم تعرف الحقائق بانقاز
 العلم الفلسفي فالواجب لن لا نعاقد عن خصيل الفلسفة التي هي الجاهلية عريضة
 هذا القسم من القوى النفسانية الضارة بربان النفس النطقية واما القوى العاملة
 وعلى المسماة بالشوقية فانها تنقسم الى قوع شوائبها وغضبية وقوع مدبرة وقد
 جدر عن القوى الغضبية والشوائب افعالها لا اشتراك مثل العلم وما اشبهه
 وقد صدر عنها افعال ختصة بالاضافة الى واحدة منها دون الاخر فان النفس
 النطقية اذا طمعت هذه القوى في افعالها الدنية فانها ولن لم تكن في ذاتها دنية

اذ هي غير مستقيمة فيما خلا الانسيب فانها دنية بالاضافة الى افعال القوة النطقية
 كدانة دواتها عند ذاتها الكنتها عادات تقدم ذكرها في بابها في لن في هذه
 القوى في الافعال الصادرة عنها بالاشراك والانفراد ولن يمكنها التخلي عن ضررها
 اذا سكنت عنها فان اجد التما نيس اذا كان متحركا نحو مقصود وبقاء الاخر ساكنا
 او شكر لن يقر الساكن بل الواجب لن يقابلها ايضا بالتحرك الى غيرها ومقهرها واذا كانت
 هذه القوى غير معطلة في ذلك الانسان اذا لمعطلة الطبيعة فلا يمكن عطلها
 ايضا كل التعطيل وايضا من البين لن افعالها الصادرة عنها مستفان من الحي الالهي
 اذ كما ان كل شي نحو وجوده وان الاشياء المتحال بغيبه عن الله الواحد ظلم عالم غير ذلك
 بما هو فوقها في المرتبة فيجئ بقصر اسمها اصبر وايضا لا بد من بقا العالم من تقال
 القوى الشوائب اذ انما في انواع بها ومن استعمال القوى الغضبية في الذرة
 عن المدل الفا ضله والامر بالمعروف والهي عن المنكر فاذ لن ليس بالواقع بل عطل
 هذه القوى كل التعطيل بل الواقع لن توسط بين طرفي الافراط والتفريط فلا يكون
 حامد التهور ولا فاجرا بل توسط بينهما فيكون عفيفا ولا جان القلب ولا محتورا
 بل توسط بينهما فيكون شجاعا ولا مدبرا بقوته المدبرة عن تدبير الامر الدنيا وبه
 فيكون عفتا ولا مقبلا اليها كل الاقال فيكون جبرزا محاربا بل توسط بين الارس
 ليكون دكيا فطنا واذا غلب على الانسان احد طرفي الافراط والتفريط عالم بالان
 حتى يعود الى التوسط فانما يحصل الانسان هذه المعاني الثلاثة صار عدلا واذا
 انضم الى الثلاثة كمال القوى النطقية كان حكيما فيلسوفا ثم اذا تقدم مع ذلك تعود
 نفسه الشوق الى العلم والزاح الى مبدعه يقطع الهمة عن هذا الامتناع عن
 جميع عوارضها الضارة ورفع الهمة والنية الخاصة التي هي حجبها لاطلاع
 العالمها ومبدعها حتى جبر ذكر ملكة فيها ومقطعه مما سوسه ذلك فيصير كما تحر
 بربانها وجبر لها من قوع عا استنبات الصور المعقولة والاشواق العقلية
 بنوع فاعل غير نوع قوع كما وصفنا فيما سلف وذكر لا يمكن الاستعمال حركاتها

العالم و

اذا تحركت النفس اصدارها عن ذاتها انتهت كلوصاليتها وشغلت بها عن الامور
 الدنية وكانت الية الحاصلة عنها اكد ونعمها نكر الامر الدنية اقر وهو الايراد
 الشرعي التي لفظها على الطسعة والفسوس الجوانبه يعود الاستطاعه بالقره والنبه
 الى الصاليتها ولذا وصفت كلها شافه مثل الحركات الصلاية والامر الجوع والشفه
 السرية عند قطع البلاد القاصيه قصدا نحو الهياكل الالهية فاذا تمردت النفس
 هذه الامور اصابته فاضله بالفعل راحة الشوق الى ما من حتمها ان شاق اليه وطلبت
 القدر عما من حتمها ان يفارقه شاكلت في طبيعتها الملايكة وصلى لصحتها اعني
 الملايكة المديقة الحريانه في الارض شوقها اليها الى ان تها بالهالم الطبيعة الحرية
 لذلك وبزله الملايكة ولكن جوهر الملايكة غير مدر الحريات مديقة لها معنى
 عارض عليها لا من حيث جوهرها وذلك المعنى بقله في وجود واحد من الحريات لسوق
 الطبيعة الملايكة لها الى ارازاها الخامس بها وظاهر عما تكلم فيه الا لقول ان
 صور بعض الملايكة لا يلبس عابض بل بعضها بعض كالمرايا فذلك سر بعضنا فاعلم
 بعض ويعرف بذلك الغايات الحاصلة من افعالها في الامور الحرية ثم هذه النفس الزكية
 اذا طلعت عما من ذاتها فاقنت بذلك بقرعة المعرفة بالامور الحرية وصدق الفراسة
 صحت للوعي والالهام في حال النوم واليقظة في الدنيا ثم يصير كذلك شاكله الصورة
 لصورتها الحاصلة عند النشاة الثانية في الآخرة ففسر ذلك الحارة الصورة
 في العاقبة يجب ان لا يتوانا الحكيم عن استعمال الاوضاع الشرعية فاما الجمال
 فلن يعمل لهم استعمال الاوراد الشرعية اخلاص نية وهو المقصود منها وكيف
 ليت شغري شتوقون الى الدول الاخر والمبع الاول وما عرفوهما الا بالتقوى فان
 نفس جمعت هذه المناقب فقد فازت بالسعادة العظمى في الآخرة وان تقضت
 هذه الافا عيل بافعالها فهي محتجة في الآخرة بالشفاعة العظمى التي قرنا امرها بهم
 فيما سلف ومفارقة الملايكة في الدنيا واعراضهم عنها لظلمة طامعها اطاعهم
 بل ربما قصرت الملايكة الاضداد بها فاستعملها الا في الشفيع الفاضل

هذه السبع الفاضلة واجتهدوا في اعدادها والكتب السحابة الحقيقية واجتهدوا
 عن الشقاوة الحقيقية فالحري ان يخاف الالم الا بدق وتزجيرة الغلبة الابدية
 وتقبل صحة اخيك ووليك وتترك الاعتزاز بخلاف هذه الدول وتقبل علمك
 كس خيرات الدار الالهية اقول قول هذا واستلقتك لذ وشركا او كنه
 فيك فضله واجسائه انه دل ذلك واحمد مدد العالم والصلاه والسلام
 على رسول الله محمد وآله اجمعين وصلى الله وسلم



بسم الله الرحمن الرحيم رب سر وتعلم فصلك
 القول في أحوال النفس بعد الموت ان الأنبياء عليهم السلام شرخوا
 أحوال الآخرة ثم شرح وبيان وإنما بعثوا الشوق الناس إليها وتعرفهم أحوالها ترغيبا
 وترهيبا وتثبوتا وخوفا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد
 الرسل ولهم ذكر من ذلك عن نبوة ويحيى من حي عيسى ويحيى الذين أساءوا وأما عملوا
 ويحيى الذين أجبنوا الجحش على الله منه قد استأثروا ونظا هرت الأوه ولا يفل
 عما يفعل وهم يسألون فكل بعض الشرايع تقرير المعاد وأحواله بالروحاني وس
 بعضها تقريرها بالجسماني وفي بعضها تقريرها بالخيال والاعمال في بعضها أحلا وليس
 ولا واحد من الشرايع مثل الشريعة الآخرة في تقرير أحوال المعاد بالروحاني والخيال
 والعاجل والآخر وضربا لا مثالا فيها وأقامة البرهان عليها وأما سر وظاهر
 حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام لأنهم هم الذين زلوا عن ذلك العالم إلى
 هذا العالم بنوة ورسالة وأرسالا وهم الذين أطلعوا على أحواله وحيا واجبا را
 والعقل المحجى كيف تبدل إلى مقادير العلوم والأخلاق حتى يرتب على كل علم
 وعمل جزاء الآخرة مقدرا عليه منسب إليه ومن العلوم لن العلوم مرتبة
 متفاضلة وإنما شرفها بشرف معلوماتها ومقادير الشرف بها مرتبة على
 مقادير شرف المعلومات ومقادير السعادات لها وأجرها عليها على مقادير
 الشرف فيها وكذلك الأخلاق والأعمال متفاضلة ومتمايزة بالخير والشر
 والمقادير فيها على ما لا يتبدل الله عقل كل عاقل لأن يكون مويدا من عند
 الله تعالى بالوعي والأنبياء ومطلعا على ما في ذلك العالم من أنواع الخير وأعمال
 الفلاسفة فلا يعرفون من المعاد إلا ما عرفهم النفوس من الأجساد وبقاؤها
 في ذلك العالم أما سجد بالعلوم التي حصلت لها والأخلاق الجسدية التي يرتب
 عليها أو شقية بالجهل التي اكتسبت بها السنة التي درست فيها وهي معرفة
 على أحوال وأرسال من غير تفصيل سقد الآخرة على العلوم والأعمال ومن اعتقد

1/16

۲۴۶

تخلع زود سرك

بسم الله

ما تزل

اجابكم الجواب عنه في الدنيا انطلق لسانه في الجواب في ذلك المنزل والانتلج لسانه
 وتلج لسانه واحكام الجواب في هذا العالم بان يجب كما احاطت موسى حين قال له
 فوعوت من بكر قال ربنا الذي اعطى كل شئ طقه ثم هذا اذ كان جرحون ساعده عينا
 ان الرب تعالى خالق كل شئ وينازعه في الامر والهداية يقول ان اربك الاعلاء الامر
 لا في الخلق وما علمت لكم عيالي اني امرت من امر فبالا مراختيارا كما اعترف
 بالخلق اضطرار ارج منه الجواب وفي الله وبنى لاسلام ان الطاعة لاول الامر
 ونبي الله هو اول اول الامر محمد رسول الله مكنون احكام ما اشار الامر والاعرف
 باول الامر والاسلام لاول الامر ومن لم يحكم الجواب وبقيت له شهدة في الامر مرلت
 له الشهدة منزله اكدت اليه يجب استناده عند كان عذاب القبر مقدار اعانته
 سببه من البول اغنى حث الشهدة وقد قال الله اعلم استناده من البول فارغاه
 عذاب القبر منه وقد رتب النبي عليه السلام بقدر فقال انما عذابان وما عذابان للبيدة
 اما احدهما كان عيشا بالنعمة واما الاخر كان لاستناده من البول اما النعمة
 فهي بول الفاق يا هولاء وجهه وكل له وهو لا وجهه وكل له لانه لم يحكم الحجة ولم
 سرك الحجة فيظن بان البول بان المحاصصة الذي انفس الصدق والكذب يقول
 بما صادفان محققان وكل عتيد مصيب وكل ناطق محقق ولا يدرى ان من صدقهما
 جميعا فقد كذبا جميعا فيكون من المذبذب من ذلك لال هولاء ولا هولاء وقد
 ان هولاء وجهه ان ان يحكم وهو لا وجهه ان يحكم واما الاستناده من البول
 فيضاهي الاستناده من الشهدة فان بقيت الشهدة في قلبه ولم كانت كلمة ولان
 مثل قطره واحد فقد بقى هو عذاب القبر قبل الوصول الى الجنة وانما يكون السؤال
 والجواب واللذة والعذاب في القبر للنفس الانسانية ومعها النفس الكاملة
 بالامر الا ان الجسدانية التي كان بها منهم الخطار وعمل محو وجهه وعلمها
 يسأل ويواجه عتقها ومطعمه ولن كاس سار الاجر البزيم قد
 فارقتا اكيوة والتما والشوق قد علمت حاله في اليوم انكر انما رل في اليوم انكر

حال النفس

حكر

في مضيق الاعلى كذا الراجح عنه او احسار كذا طريق الاسعاج السلوك فيه وربما تزل اسنوا
 معشع من الارض في رياض وانهار وجبات لا تخفى مغارقتها ولا سمامه بغيرها
 والنور في الموت وقد قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
 فمسك التي قضى عليها الموت ورسلا اليها الى اجل مسمى فقد توفى الانفس التي لها الجسد
 والحركة مثل النفس الحيوانية حالة الموت حين لم يحس ولم تحرك بالارادة وتوفى الانفس
 النباتية حين الموت حين لا يهوى ولا تتحرك حركة الشوق الموت اذا صاد النفس النباتية
 دون النفس الحيوانية او الخيالة كما ان النور صاد النفس الحيوانية دون النباتية ولهذا
 يقال للذي اجاب السؤال بم يومه العروس وقد قتل الموت يوم كل والنوم
 موت حروس وفي يومه العروس طيب وهو من العروس في صولة الفحل لا خوف
 الفحل وهو خوف القربان والغشيان كبري في لذة الجماع وتفرغ من صولة الناح
 فكانت نسبة النفس الانسانية الى ما قلناه من اجوال الاخرة ونعيمها ونعيمها نسبة
 المرأة ترف الى الناح في ما تشد به سعادته وربما تشق شهادة ابدية
 والمومن عروس رزيت بانواع من الزينة واللباس والماخر مسر عروس رشي
 لانواع من الشدة والبأس وكذلك راحة النوم ولان القطة ولهذا الم القطر
 وسامه النوم وذكر عذاب القبر قد ذكر لسان النبوة سببه وكيفيه وقد قال النبي
 خراع فمور ربنا امتنا اثنتين واجبتنا اثنتين احيانا خلقنا واجبا امرنا فمور الى
 خروج من عالم الكون والفساد الى عالم الروح والريحان من سبيل ومن الاجل من لم
 ولد مرتين ولم ينج مرتين ولم تمت مرتين لم يسلع ملك السما حتى يله الجمار سم الجباط
 والولادة مرتين والاف النفس ولان الجسد واليجمع مرتين حتى الشخص بالروح
 وجودة الروح بالذات والموت مرتين مرة بمغرفة الروح الجسد ومن مغرفة
 العقل الشهة وقد قتل حتى يله الجمار سم الجباط معضبان اصنما تعلق بامر
 مستجير والثاني ان العلة في الرابع سقصر في ذوب انتفاص الجمار بالمر الرجن
 بعد ان مثل بعضه مدخل في سم الجباط وكذلك حمل المحرم والغنى بملكوت السماء

عالم الكلمات على ما بها وبمجتها وعلانيها ورفعتها والكلمات والملكوت لفظان متكاملان
 في صورة الكتب جميع والام وكلاف وكلاف لا ومع فاعرف الإشارة من العبارة
 المنسجل بالثلاث في الصور وقد قيل فيه ان ذلك فنيان والسؤال من التجني
 الاول قوله فقال ونفع في الصور فضعف في السموات والارض الامر بالثلاث في نفعه
 اخر فانما قام بيطرون وفل من ثلث نجات نفع الصعقة ونفع الموت ونفع
 البعث والعجاير معدة على الكر والرس في الدعوى للمباهمة في قال الفتح قال احدا
 بضامن نفع الكر والباطل وبما صعد المنفعة على عقده من المذهب الساطر والناية
 تخط على رسمه والعرف وبما نفع على اسقامه ونظر الى احوال القامة ومن قال
 بالثلاث قبلها على المراتب الثلاثة الدعوى بالمادة ابطال الساطر ونقض الحق
 والارشاد الحق وكذلك الحال في اخر الزمان الذي هو دليل القامة بان زمان
 يكون الدعوى فيه باطل الساطر حتى صعد في المنفعة فمحرر انما هو الحق عليه
 وسواء زمان ايام الساطر فعلا واطار المبطر حسام تعقده زمان ايام الحق وبعبه
 واطار الحق وبعبه واشرف الارض بنور ربها ووضع الكتاب وحج بالقبس لهذا
 وقضى منهم بالحق وبم الانطون والنفات الثلاثة ايضا مقدره على العذات الثلاثة
 اعني اصحاب الكفة واصحاب النار ونوا اصحاب الاعراف واصحاب النار واصحاب
 الكفة وفي الخبر ان صاحب الصور ملك يسمى اسرافيل وسيد الارواح كلها وفيه
 نفوس الكائنات كلها فينبغي في الصور نعم القمص فموت كل خلق كلم ونفع فيه
 نفعه الارسل والبسط فينبغي في الصور ما ذكر في الحكم من انما عقل كل هو
 واهب الصور شهادته في الصور ولطف الروح اخبر الروح قال الله تعالى
 ولقد خلقناكم في صورنا فخلق خلق الجسد والتصور ابداع الروح فيه على
 ان الصورة تنقسم الى صورة جسمانية وال صورة روحانية والصور كلها من
 واهب الصور وهو الذي نفع في الصور من الارواح الخلق ومنه كل روح
 في قالبها وذلك المنسجل الاله من مزار الاله وهو البعث وبنادى

ايها العظام الناحية والنجوم البالية والعروق المتفرقة والاعضاء المتفرقة اجتمعوا
 فجمع الاعضاء من طوبى السباح وجواهر الطيور وبغير الارض بالسمك عليه
 من جميع العظام ومتفرقات اجز الاجسام ثم مطر عليها سحاب كاللؤلؤ بامواه
 كاللؤلؤ وكل قطع منها وكانا لعل بالانسان انشاء النشأة الاول من النطفة
 كذلك نشأة النشأة الاخر من النطفة لكن النطفة الاول نطفة من سلالة من
 طين والنطفة الثانية نطفة من سلالة من دس نفاط من سحاب الكبار
 واحسن الارواح ونشر النفوس وبشر من في القبور وذلك حشر عبيد يسير
 وكان من السلالة الطبيعية من المبدأ الاول كذلك السلالة الدينية من المبدأ الاول
 في النشأة الاخرى وعلى كلمة الله الاسم من اسماها وبني اقواله وافعاله في
 الشريعة عليها كان من ابتدائ السلالة وعلى اطواره وادواره في الكلمة عليها
 وكان من فقد ذلك المبدأ المجدل الكمال لذلك من فقد هذا المبدأ المجدل ان
 الحمار الامر وكان من السلالة اذا ارتقت في مراتبها من النطفة والعطفة
 والمصطفة والعظام وكسوتها بالبحر استقامت صورته في اجس تقوم ثم انشاء
 خلقا فتبارك اسم اجس الى القبر كذلك هذه السلالة اذا انقضت في مراتبها
 من الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد استقامت صورته
 في الدرع بعثت يوم القيامة في الصورتين واستقامت القامة وكان
 كماله في عيسى ومن لم يرتق على هذه المراتب في ال اسفل السافل كان
 كماله في سجين حضور الناس يوم القيامة في الجن والقي والاسقامه
 والاعكاس مشابهة لصور اعمالهم في الخير والشر والهداية والضلال
 وجهه سويذنا من ال ربنا ناطق وجهه سويذنا من ال ربنا ناطق
 ونواهر الخلق خاصة بواطنهم يوم تبل السراير وانوار الظواهر على قدر
 انوار البواطن وطلقات الظواهر على قدر طمأنينة البواطن من الانسان من
 هو اليوم على صورة انسان وفي المعنى ملك كرم فحشر على معناه لا على صورته

ومنه من هو البوم على صورة انسان وفي المعنى سبع اوسمة فبحسب ما معناه دون
 صورته وهذه المواضع منزلة اقل من التاجيم اذ قد طنوا ان الروح الانسانية
 تنقل من قالبه الى قالب سبع اوسمة وليس الامر كذلك بل الامر فيه كما يتبين من الصور
 الظاهرة عشر على مقتضى الحال الباطنة وكما ان العالم في الدنيا جسمانية الظاهر
 المجسم كذلك العالم في الاخر روحانية الباطن المعقول فظهر الجسد على الروح
 واحكامه وقواه على احكام الروح وقواها فيظهر الروح على الجسد واجسامها وقواها
 على احكام الجسد وقواها وقد ورد في الشرح مصداق ذلك من لطف الاحصاء حين
 يحصى الخلق من ذرات سبعين جلة ومن الامثال الاربعة الماء واللبن والتمر والعسل
 به ذلك الماء غير اسين وما الدنيا اسن واللبن لا شغل طعمه وليس الدنيا تنعم والتمر يلهي
 لذه وخمر الدنيا سر وذكر العسل مصفى وهذا العسل غير مصفى وكذلك سائر الفواكه
 متشابهة في الصور مختلفة الطعم بخلاف فواكه الدنيا والارواح فيها مطهر وفي
 الدنيا غير مطهر اذ هي بعدد معرفتها كدستور اسبوعا وكل غذاء الدنيا ليس يغفل
 عن تغفل وليس غذاء الاخر معه تغفل ويجد الانسان بشامه من هذا الغذاء وسعا
 ولا يجد من ثمار الجنة ولا يجد عن من حر الجنة ولا يوفون وينتازعون فيها كاشا
 لا عوف فيها وانما يتم فلما كان حال الغذاء هذه الصفة في هو اكل الغذاء كانه
 يكون خاصية الروحانية حتى يكون مثله ذلك الغذاء مثله ذلك الشخص ولو كان
 جسمه على الحال التي هو عليها في هذا العالم لكان عوض الاستئالة والغنى والسكنى
 والبر والصحة والمرض ونحو ذلك لكان والمرور وسواب الاعراض والاحوال
 فكان احسن بها السامة والملافة والى والكفار والغم والهم وليس ذلك صفة اهل
 الجنة الذين في ذلك العالم اما ثوابه واما عذابه محض وليس فيما سطر المفسر
 الخ من اسما العالم اما عالم الثواب واما عالم العقاب دون عالم الكفر والفساد
 وكما انشاء عالم هو ورا الكون والفساد حتى ثبتت عالما هو دون الكون والفساد
 حتى يكون عالم الكفر والفساد كما متوسط بين العالمين والجد المشترك بين الكونيين

ولم نجد هذا الامانة في الحكم الفلسفة ووجدناه في الحكمة الشرعية فان عالما هو
 خير من شخص وحسبته وعقل مجرد وبها وجد سعاد ونعمه وجلال واكرام قد
 وجد بالانفاق والعقول والنفس اليها اشتاق واباها تخلص ونحوها تخلص فيها
 تسعي وعليها تنافس وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وما هو كون وفساد
 وخير وشر وحق وباطل وعقل وجهل لا يكون مقابلا لذلك العالم المتضاد بالمقابل
 والمضاد في التقابل عالم هو شخص وباطل وحسبته وجد سعاد ونعمه وجلال
 وشقاوم ونقمه وهولن وخسرتن فكون ذلك فسادا الا كون فيه واستحقاقه لا اشار
 له في عالم الكون والفساد ان هي فيه الحيولن ومخوف ودرك للعالم الذي كلف فساد
 هو لن لا موت والحيي فقد اخطأ من ظن ان عالم الكون والفساد وعالم الطلاق
 هو الجهم الموحى في الشرح واطأ من ظن ان النار التي هي النار دون ذلك الغمر
 هي النار الموقدة التي تطلع على الافئدة فان ذلك النار احدا كان الكون والفساد
 وانما اشتغله على خبر كثير وصلا كل ونظام شامل للفساد وانما لا اطلع
 على الافئدة فقط ولا يكون عليهم موصلة في عدم عمله بل على نار حاسه من عس
 انبه لا تحصل منها ووجد ولا غشائنها نظام ولا نرى عليها صلاح وليس للمر
 فيها طعم الا من صريح وخسلي لا يبين ولا يفي من رجوع وقد اخطأ ايضا من
 حمل الجهم الموحى على الماء المطلقه وقال من منع الشر والفساد المطلق
 فان الماء القابل للصورة من الجهر ونشأ الصلاح ومبدأ الكون ولولاها
 لما وجد الكون كله والعالم باسره والحكم الكلى عاقبه من انواع الموحى وانت
 وصوف الثمانيات وقد اخطأ ايضا من حمل الجنة على العقل المحم والنار
 على الجمل المحض واستدل عليه بان الجمل هو الحاص بالافئدة فيطلع على
 الافئدة وان العقل المحم عن المانة هو النعم الكالصة ولم يلقا السرمد
 ورا الله والسعادة وذلك الثواب والحقار منه بعض على العقول والنفس
 ولا بد من يكون اكراما اكرام اعنى اكرام الفكرة دون اكرام القولية

والحركات الفعلية اذ كان العلي والجمل مخصوصين بالعقل فقط وكما ثبت على العلم
والجمل المحصورين بالصلاح اعلم كذلك ان ثبت على الصدق والاذن المحصور
بالنفس الناطقة جزا الفسان وحب ان ثبت على الخير والشر المحصورين بالطبيعة
الانسانية جزا طمعي فقد اخطوا القول والعلم والحقا وقد ادرجوا في القول كما
خص العمل المراس بالمراد العلم والعقل المتكبر على الامور الجمل كذلك
ان خص النفس المعنوية على الصدق بلان الرضا فقال ارجع الى بكر راضيه رضية
وخص النفس الامارة بالسوء بالخط ان شئت ان خط الله عليهم والعقل مع خالدين
وكذلك يجب ان يخص الطسعة الزكية الظاهرة المفطورة على الخير بلان النعيم
وجوه وميزان على سعيها راضية في جنة عالية لا يبع فيها لا عينه وحده ان
خص الطسعة الحسنة الدسيسة المحولة على الشر بالانعم وجوه
وميزان شعرة عاملة ناصبه خيل نار احاميه شغل من عينه حتى يهدى الى
عمل كل عمل وحركه من اعمال التكاليف وحركات اليوسف واليوسف فعمل مقتصر
الحكمة الفلسفية بحال لا يكون حرا في المعاد الاعمال الحركات الفكرية وذلك خصوص
بالعقل ولما كانت العقول في الجوه متشابهة متساوية يجب ان يكون
الحرا متساويا ولن يتفاوت الامر فيها بالكد والاجتهاد والكسل والاسترسال وذلك
لاجل الجوه الاصل في الدنيا والاخره وعما مقصدي بذلك ان يرجع القول
كلها الى علم واحد وتفاوت درجاتها تفاوت اجتهادها وتفاوتها وذلك
ان يخط الاقوال والاعمال على الحوا فان العقول قد حطت بدرجاتها في العلم
وانتهجت بنحوراتها في الادراك دون العلم بعد اخطوا العمل الاصل الطسعة
واخطوا النفوس لاجل اطلهم القول فان لم يكن على القول جلاله بل النفس وحده
واذا لم يكن للطبيعة وحده لم يكن على العلم جزا وهذا من عجيب الامور التي
تقر بها خاطر واستوى عليها سمع وانظر والحمد لله على ذلك والكر لا يتبينه
واصفيا به عليهم العلم اذ في قولنا ما من حكمة الشرعة قد خلته واستغيت من

الطوفان على سائر الابواب شعر لقد طفت في ذلك المعاد كلها وسرظ في من كل العالم
علم الا الواضعا كذا جابر عاذن اوقار عارض نادوه المنبر السادس
من منازل الاخره مما اجر عنه النوه الاخره الطاهر من نظائر الكتب عينا وتما لا
وزن الاعمال بموازين القسط وعرض الحساب على الملك الحار والمرو علق
الصلوات المهدولة على من جهم ودخول فريق في الجنة وفريق في السعير وعي من
منابر اخر اختمت الى خمسة السابقة اما نظار الكتب فيج لكل مكلف ملقوب
علمه كماله وكل انسان الزمان طايه في عتقه ان علمه وخبره له مع القامة
كما يلقاه منشورا جوت واحد كتابه سمينه ونقلت الالهة مروا بمجورا
وموت واحد كتابه بشماله او من وراء ظهره يدعوا سورا واحد كتابه في علق
واحد كتابه في سجين فلكل مكلف كتاب خاص بقامته ما ذكر عقوله وقار
لسانه وعلمه بركاته ولجميع المسلمين المكلفين كتاب عام بقامته كل مكلف
علمه ووضعه الكتاب فكل من مشفق بما فيه ويقولون يا ليتنا ما لهذا
الكتاب لا يغادر صغره ولا كبيره الا احصاها ووجدوا ما املوا اجازوا وانظروا
ربك اذ لا هذا كتاب واحد ينطق باعمال العباد كلهم بنظره كل مكلف فيصير
علمه وهو شديد الشبه بمראה مجلوة بجاذن لها سطر كل عامل فيقع عليها ظلال
اعماله في الحال سطر كل بنظره واحدة وعلا يغادر صغره ولا كبيره الا
احصاها وفي ذلك العالم اعني عالم الكمال وعالم العقول والنفس والارواح من
هذه المراتب اكثر وكما ان النوع المخطوط اشتمل على ما يجعل بنو العلم ولا يغادر
صغره ولا كبيره الا احصاها وكل صغير وكبير مستنطق ما اصابعه من حبيبة الاني
كتاب من قبل ان يراها ولذلك الكتاب المخطوط قد اشتمل على ما عمل بنو ادم
فلا يغادر صغره ولا كبيره الا احصاها وقد كل جميع النفوس الانسانية مراه واجبة
بجاذن به سطر خاص فيصير كل واحد علمه الخاص ويحس كل نفس حركه واجبة
بجاذن به سطر خاص فيصير كل واحد علمه دون عمل غيره فمصر واحد عليه كتابه فوفد

يشهد المقبول ورقومه نفوس في اشخاص لها اعمال في الدنيا ونفوس كبر حروية
 هي رفوف مكتوبة ورقومها اشخاص نفوس لها اجرة في الآخرة فكل الرفوف في الدور
 صارت نفوسا في اشخاص هذا العالم وهذه النفوس في الاجرة صارت رفوما في كبر
 مرقوم في ذلك العالم فان نظرت الى ذلك الكبار فهو واحد كتب فيه في الاول وظرفه
 في الاجرة وقبول النسخة بالاصل فلم تشد عنها حرف وعوض الاصل بالنسخة فلم
 يغادر منه صغير ولا كبير وان نظرت الى نسخ ذلك الكبار في نسخ كتب وكل واحد
 ما خص كل نفس من قول وعمل وفكر فمواخذ نفسه مع نفسه فقال كل نفس لنفس اليوم
 عليك حسبياتكم كثر من اعماله المكتوب بها اشخاص فان كانت اعماله اعمالا خيرا فاشخاص
 اشخاص خير كثر فيهم ويوفى عليهم ولدان مكدون واذا راسهم حسبيتم لولوا
 مشورا وجور عين كاشا للولود المكدون ولذا كانت اعمالهم اشرفا لخاصة
 اشخاص ثمر سادتهم اياها ستمحهم من اصل الحزم طلعها كانه رفوف لثمين
 فليح مائة مدح الزمانية كذا الانظمة واسمى واقرب وليت شعري
 كيف كفى مثل هذا التحقيق في الحكمة الفلسفية وليس هو هذا التقدير
 وان حرم من اسرار حكم البقية من تفريق المعقول في محسوس وصرفه معقول
 الى محسوس محض العام بالمحسوس الذي هو مرآة المعقول وكذا الحكمة
 بالمعقول الذي هو مرآة المحسوس فينتل في المراتب عنده نظرا في اجاب الكمال
 فتقدر الامال على الاجرة والاجرة على الاعمال وليس لغير الانسا عليها هذا
 العدد ولا هذا القدر والحر من ان لما انصل الى ذروه فحيايهم ونقف
 على مدركات مساعهم ولكن على ذلك اذا ما طمئت الى رتبة جعلت الملائكة
 منه بدلا وليس الملائكة من رتبة ولكن اعلا قلبا عليلا المنسبر
 السابح وزن الاعمال وتقل الميزان وخفتها ان لكل صنف من موجودات
 العالم ميزانا يوزن به فيعرف مقداره فيكون الوزن لاجل معرفة النقل
 والحقة وميزانه المقياس والقياس وقد يكون لاجل معرفة الصغر والكبر في

وميزانه الكبر والعالي وهذا الوزن وقد يكون لاجل معرفة الطول والقص
 هذا وميزانه الذراع والبايع والشبر والاصبع والقدم وقد يكون لاجل معرفة
 العدد وميزانه العدد الطبيعي والفرز والقسمة وقد يكون لاجل معرفة الوزن
 في الشعر العروس وقد يكون لاجل معرفة الاوزان والاختلاف في الاصوات وميزانه في
 وميزانه الموسيقى والماسد من الاصوات وقد يكون لاجل معرفة الاعراب
 وميزانه النحو والمنطق وقد يكون لاجل معرفة الحكي والباطل والعلم والحمل
 وميزانه عند الحكماء المنطق وعند الاساطيع العلم صاحب المنطق والباطل فقول
 بالحقي والحقيقة ثم الموازن القسط وكلامهم المقادير وحركاتهم الموازن
 الموضوعه لبيوم القيامة واول ميزان وزوايه الحركات العقلية والقولية
 والعلمية ميزان لا اله الا الله على سكرته واثبات ما سمي العقل هو الباطل من
 الافكار والذكورة في الاقوال والمفسرة في الافعال وما سمي الباطل هو الخلق والافكار
 والصدق في الاقوال والكثرة في الافعال وكذلك الشهادة والحجة والافعال والاعمال
 والجلال والكرام اذا وقع في جانب العقل فهو خفيف ولا شيء اخف من العدم
 واذا وقع في جانب القدر الاثبات فهو ثقيل ولا شيء اقل من الوجود فمن وزن
 اعماله كلها هذا الميزان في هذا العالم الى ان يوزن في الآخرة في ذلك العالم فخال
 النبي عليه السلام جاسوا انفسكم قبل ان يجاسبوا وزنوا اعمالكم قبل ان تزنوا
 وقد يكون لكل عمل ميزان وقد يكون جميع الاعمال ميزان وكذا مجموع الموازن
 واحداث والمنطق كيف يكون ميزانا وهو مختلف فيه ومائة رتبة اختلاف
 لا عددان يكون مختلفا فيه فهو محال الى راضع وضعه فواضح المنطق هو راضع
 الكلاف وقد جعل المنطق ميزان الحكمة الفلسفية ولم يجد علومهم ورتب
 الميزان الميزان فالميزان الموعود على خاتمة الميزان المشهور المنسبر
 الثامن من ميزان الآخرة عرض الحساب وترجيح الخير على الشر والسر على الكبر
 وملك المقادير لا يعرف بالمعقول الحروية فرب عمل كبر لا يزن عند الله جناح

بعوضه ورب علم يسر ولقد علم الله جلا صدى في الخبز لو وضع السموات والارض
في كفة ووضع قول الله الا الله في كفة لرجحت لمن فانما حوسب المرء على اعماله
ورجحت حسنة على سيئة فهو من اهل الجنة ولن رجحت سيئة على حسنة فهو
من اهل النار الا ان يخرج من النار كلمة الشهادة في جانب الحسنة وعلى سرج حارة الحسنة
وان استور وكف حشون والكلمة رجحة وقلة هو من اصحاب الاعراف وذكر ان
ركب فان اصحاب الاعراف رجال يعرفونهم بسيماهم وسطرون الى اصحاب الجنة مسلمين
عليهم لن سلام عليهم لم يظفوها وهم يطعمون ولا يظفون الى النار اختيارا واذا
صرفت ايمانهم تلقوا اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين فكيف
يكون حالهم مع ربنا حال من اكله والنار المنسول الشاسع المورع ان
المرابط وقد عرفته بها جلا اسات مودعات الا ان مقدره على مودعات
الدين فكلما لن المرابط المستقيم هو مرابط الذين انعمت عليهم من النبي والصدق
والشهادة والصالح والعدل والشهادة مضله وهو خط مسقيم بين الظلم والنس
لذلك المرابط في الاجرة في كبره ربه ملاصراط مستقيما وعلى حصى المرابط
ابواب مفتحة وعليها ستور مرصاه وعلى راس المرابط داع يقول ادخلوا المرابط
ولا تخرجوا وذكره الفذر المشرك من الكبر والفذر والغلو والتقصير والافراط
والنقريط والمرابط في التزبط طريق مستقيم وفي التواضع طريق احسن يقوم كماله
الموازن في التزبط الله يعرف بها مقادير الاشياء وفي التواضع مع الاث والعقد
الاسباب ومنه الموقوفات المنسول العاشر دخول الجنة والنار والجنة
في التزبط مستان ملقمة بالاشجار وفي التواضع يستغفر بالاشجار وقال
عليه السلام عرض على الجنة في عرض هذا الجدار خمسة السما غير وجبة الارض عند
وحدات العقول عالم السموات وحيات النفوس عالم العقول وحيات الطامع
عالم النفس وعالم المكنات عالم السابط وكل عالم فوق عالم فهو جنة عالمة
قطوفها دانية واشجارها مثمرة وانهارها جارية وقصورها مشيدة وحورها

عالم النفس بعد الموت

مقصودات في الكياض وولادتها على لون عا الدوام والملاكمة يرضون عليهم
من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والشارع السراط صوم ملوه
من نار شوق الوجوه ويصل لها الايدى وتكون بها الجباه والجبون والظهور
وفي التواضع شخص منكر حار وفي القلن من العذار الاليم من فخور من عذر العذر
وكما لينة الجنة درجات في النار درجات وكما لينة الجنة اشجار وانهارا
في النار اشجار خرج من اصل النجم طلوعا كانه رؤوس الشياطين وانهار عسلين
لا ياكله الا الخاطئون اللهم اننا خالفك الجنة ونفخ بك من النار اللهم اغفر
بما علمنا وعلمنا ما سغفنا بحق المصطفى من عبادك عليهم الرحمة وصل على نبيك
محمد والله الطاهر

كتاب
مشكاة الانوار ومصفاة الاسرار
من تصانيف الامام السعيد حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد
محمد العزالي الطوسي رضي الله عنه

مشكاة الانوار للشيخ محمد بن محمد
في تفسير آية نور الله نور القلوب
والارض على احوال
مكتبة الانوار للنزاهة

بسم الله الرحمن الرحيم رب تم ويسر فصلك وكرمك
الحمد لله فاضل الانوار وفاتح الابصار وكاشف الاسرار ورافع الاستار والعلو
عنا رسوله محمد بن نور الانوار وسيد الارباب وحبيب الجبار ومستر العفار ونذير
القهار وقامح الكفار وفاتح النجار وعيا الله واصحابه الطيبين الطاهرين من
الاخبار امسك بعد قدسنا لثني انما الامم الكريم فيضك الله لطلب السعادة
الكبرى وشكر النعم الى الذروة العليا وكل نور الحق فيه صيرتك ونف
عنا نوح الحق سريرتك انيت الكون والنور الانوار الالهية مقرونا بشايد ما شير
اليه طاهر الايات المتلوة والاخبار المروية مثل قوله تعالى الله نور السموات
والارض ومعنى تمثيله ذلك المشكاة والزجاجة والمصباح والزي والشجر مع
قوله على اسم الله سبعين الف حجاب من نور وظلمة وانه لو كشفها احرق
سجيات وجهه كل من ادرك بصره ولقد رقت لسوالك هذه دمعة محض
دون اعاليهم عين الناطقين وقرعنا بابا مغلقا لا يفتح الا للعلماء الراغبين
ثم كل سر ليس كشف ويفشي والكل حقيقة تعرض وتجل بل صدور الاحرار
قبول الاسرار فقال بعض العارفين افش سر الرومية كفى بل قال سيد الاولين
والاخرين صلوات الله وسلامه عليه ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه
الا العلماء بالله فاذا نطقوا به لم ينكره الا اهل العرف تبارك الله وما اكثر اهل
الاعتزال وحب حفظ الاسرار على وجه الاسرار لئلا يادرك منشع الصدر بالنور
منه السر عن طلمات الغرور فلا اشته عليك في هذا الفن بالاشارة الى لواحه
ولواحه والرمز الى حقائق ودقائق وليس الحق في كلف العلم عن اهل افكر
منه لا يشبه الا غير اهل شعره في محالها على الصاعه ومن مع المستوجب
فقد ظلم فاقع باشاراته مخفوه وتلوحات موجة فان تحقيق القول فيه
ستدعي بمبدأ اصول وشرح فصول ليس تنسخه الان وقتي وليس بغير
الذكر كفى وفكر ومفاتيح القلوب بيد الله تعالى اذا شاء كما يشاء

وانما الذي شفي في الوقتين فصول ثلثة الفصل الاول في بيان ان النور
الحق هو الله تعالى ولنا اسم النور لغيره مجاز محض الثاني في بيان مثال
المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزي والشجر ومعنى هذه
علمه اليقيني انه سبعين الف حجاب من نور لو كشفها احرق سجيات وجهه
كل من ادرك بصره الفصل الاول في بيان ان النور الحق هو
الله تعالى ولنا اسم النور لغيره مجاز محض للاحقيقة له وسبانه بان يعرف
معنى النور بالوضع الاول عند العوام ثم بالوضع الثاني عند الخواص ثم بالوضع
الثالث عند خواص الخواص ثم يعرف درجات النور المذكورة المشبوبة
الى خواص الخواص وحققنا انه النور الحق الحقيقي لا يشرك له فيه الا نور
الحامس فالنور شري الى الظهور والظهور اوصاف اذ يظهر الشيء لا محالة اخر
وبعض عن غير فيكون ظاهرا بالاضافة وباطنا بالاضافة واصناف ظهوره
الى مدارك كات الاحكام واقوى الادراكات واجلاها عند العوام الخواص
ومنها جاسه البحر والاشياء بالاضافة الى الجس النور ثلثة اقسام منها
ما يميز بغيره كاجسام المظلمة ومنها ما يميز بغيره ولا يميز عن كاجسام
الضئنة كالقالب وجمرة النار اذ لا يمكن مشعلته ومنها ما يميز بغيره وهو
مع عنق ايضا كالشمس والقمر والنيران المشعلة والنور اسم لهذا القسم الثالث
ثم تارة يطلق على ما يفيض من هذه الاجسام على خواص الاجسام الكشفية
فيقال الاستنارة الارض ووقع نور الشمس على الارض ونور السراج على الجارية
والنور تارة على نفس هذه الاجسام المشرقة لانها في نفسها ايضا مصبوبة في
الحلة فالنور عبارة عما يفيض من نفسه ويخرج به غير هذا جزء وحقيقته
بالوضع الاول حقيقة لما كان سر النور ووجهه هو الظهور للادراك
وكان الادراك موقوف على وجه النار وعلى وجه العين الباصرة ايضا اذ النور
هو الظاهر المظهر وليس شئ ظاهره في حق العيان والماظهر فقد ساوت

الروح الباهرة النور الظاهرة كونه ركناً لا بد منه للأدراك ثم رجع عليه في
 ان النور الباهر من المدركة ولها الادراك واما النور فليس بمدرك ولانه
 الادراك لم عليه الادراك فكان اسم النور بالنور الباهر صريحاً في النور المبصر فطلقوا
 اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه ضعيف وفي
 الاغوش ان نور عينه ضعيف ونور صر وفي الاغوش ان نور عينه ضعيف وفي
 الجمع نور البصر ويقويه وان الاجفان انما خضها الحكمة الالهية كقول السواد
 جعل العين مخوفة بها للجمع ضوء العين واما البياض فيبقى ضوء العين
 ويضعف نوره حتى اذا بلغت العين الى البياض المشرق بل ان نور الشمس
 يبر نور العين ويخففه كما يخفف في جيب القوس فقد عرفت بذلك
 الروح الباهرة سمى نوراً وانه لم يسم نوراً وانه لم كان اول هذا الاسم وهذا
 هو الوضع الثاني وهو وضع الخواص اعلم ان نور العين موسوم
 بانواع من النقصان فانه سمر غيره ولا بصر نفسه ولا يبصر ما بعد منه ولا
 يبصر ما هو وراء الحجاب ويبصر من الاشياء ظاهرها دون باطنها ويبصر من
 الموجودات بعضها دون كلها ويبصر اشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له
 ويغلط كثير في اجباره فيرى الكبير صغيراً والبعد قريباً والسكنى محيياً
 والخنجر ساكناً في سحر نقايص لا يفارق العين الظاهرة فان كاره الاعس
 غير مبره من هذه النقايص كلها فليت شعري هل هو اول باسم النور لا
 فاعلم ان قلب الانسان عين هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها
 نارة العقل ونارة بالروح ونارة بالنفس الانسان ودع عنك العاراض
 فانها اذا كثرت او همت عند الضعيف البصر كثرة المعاني فتعني به المعنى
 الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع والهممة وعن المحزون وتسميه
 عاقلاً متابعاً للجمهور الاصطلاح فيقول العقل اول ان يسمى نوراً
 من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقايص السبع اما الاول فيقولون

بهم من اشياء حجب
 شوق من في الحجاب
 حقيقه

العين لا يبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه
 اذ يدرك نفسه قادراً وعالمًا ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه
 وعلمه بعلمه بعلم نفسه الى غير نهاية وهذه خاصه لا يمكن ان يدرك رايه
 الاجسام ووراء بر طول شرحه الثاني ان العين لا تبصر ما بعد عنه
 ولا ما قرب منه قريباً مقرباً والعقل يستوي فيه القريب والبعيد
 في حظه بطريقه الاعلى السموات رقباً وبزوايا حظه ال تخوم الارض
 هوياً بل اذا حققت الحقائق انكشف انه منزع ان تخوم كجبات قدسه القر
 والبعيد الذي يفرض من الاجسام فانه انموذج من نور الله تعالى ولا يخلو
 الا نموذج عن عجايبه ولذا كان لا يرقى الى ذروة المساواة وهذا انما هو
 للنفوس ليرى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته فليست اذن لان
 الخوض في بيان الثالث ان العين لا تدرك ما وراء الحجاب والعقل يتعرف
 في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات وفي الملاء الاعلى والملكوت
 الاسمي لتعرفه في عالمه الخاص ومملكته القريب اعني بدنه الخاص لا حقيقه
 كلها لا تخفى عن العقل وانما حجاب العقل حجب من نفسه لنفسه بسبب
 صفات من مقارنته بخلاف حجاب العين من نفسه عند تعويض الاجفان وتعرف
 هذا في الفصل الثالث من الكتاب السرايع ان العين تدرك من الاشياء ظاهرها
 وسطها الاعلى دون باطنها بل قواها وصورها دون حقائقها والعقل
 تغلغل ان بواطن الاشياء واسرارها ويعرف حقائقها وارواحها وتنسبط
 علتها وسببها وغائتها وحكمتها وانه لم خلق وكيف خلق ولم خلق ومن كم
 معنى جمع وركب وعما ان مرتبه في الوجود نزل وما نسبته ان خالقه
 وما نسبته الى سائر مخلوقاته الى ما حاشاخر يقول شرحه ان لا يحاز
 فيها اول الخاسر ان العين تبصر بعض الموجودات اذ تقصر عن جميع
 المعقولات وعن بعض المحسوسات اذ لا يدرك الاصوات والطعوم والروائح

والحرارة والبرودة والفقير المدركة اعني قوة السمع والبصر والشم والذوق
بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والحزن والغم والقلق
والعشق والقدرة والشهوة والارادة والعلم الوجودي من موجداته
الاختصاصي ولا تعدد فهو صنف الجبال مختصر الجرجن لا يبعده حيا وزة عالم الاشكال
والاولون وهما اخر الموجودات فان الاجسام في اصلها اخر اقسام الموجودات
والاولون والاشكال من اخر اقسامها والموجودات كلها مجال العقل اذ يدرك
هذه الموجودات التي عددها ما لم تعدد ما هو الاكثر وتتم في جميعها
وكل عليها حكما يقينا صادقا فلا سرائر الباطنة عنده ظاهرة والمعانى الخفية
عنه جليلة فمن ان العين الظاهرة مسامحة ومحاراة في استحقاق اسم
النور كلاله نور بالاضافة الي غيره ولكنه ظلمة بالاضافة اليه بل هو
جاسوس من خواصه وقله باختر حرايته ومن خزانة الاولون والاشكال
ليرفع الى حضرة اخا زها مقضي فيها بما تقتضيه رايه الشافيه وكمه النافذ
والحاسن المحسن خواصه وله في الباطن خواصه سواهم من خيال ووهو
وفكر وذكر وحفظ ووراثة خذ وجوش وحوله مخزله في عالم الخاص
للسبحه وتعرفهم استنصار الملك عبيد بل اشهد وشرح ذلك بطول
في كتاب عجيب القلند من كتب الاجبا السالكين ان العين انصرفت
لانها بية له فانها تفر صفات الاجسام والاحسام لا تصور الامثلة و
العقل يدرك المعلومات والمعلومات لا تصور لن كونه مساهمة نعم
از الاطراف المعلوم الفصل والاولون الحاضر الحاصل عنده الامتساها والاشكال
في قوته ادراكها لانها له وشرح ذلك بطول فان اردت خلافا من
الجليلات فانه يدرك المعدل لانها له بل يدرك الاثنين والثلاثة
وسائر المعدل ولا تصور لها ثمانية ويدرك انواعا من الشب بين
المعدل لا تصور الشاهل عليها بل يدرك علمه بالشي وعلمه بالشي

وعلمه يعلمه بقوته في اجزاء الوجود

وعلمه يعلمه بقوته في ذلك الوجود ايضا لا يقف عند نهاية السالك
ان العين سحر البصر صغيرا فيبر في الشمس فيقدر ان يرى والكواكب في صورة
ذات بر مشوره عابسا طاروق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس الكواكب فاقين
الارض اضعا فاضعا عنه ودر الكواكب سائكة بل النظر من بره سافا ويرى
الصبي سائكة في مقداره والعقل يدرك ان الصبي يتحرك في شوقه وتراوله على الدوام
والنظر يتحرك دائما والكواكب يتحرك في كل لحظة اميا لا تشر كما قال اصله عليه وسلم
لحيدر عليه السلام انك انك الشمس فقال لا تبع فقال اصله عليه السلام في انك انك
قلت نعم فذكر الفكر مسيرة جسمانية عام وانواع عظم البصر كشره والعقل
يتفرع عنه فان قلت نزل العقل بالظنون في نظره فاعلم ان فهم حيا لانت
واوفاها ما واعتقادات بطون احكام العقل فالخط منسور اليها وقد شرحت
بجامعها في كتاب معيار العلم وكتاب على النظر فاما العقل اذ اخبر عن مشاوه
الوهم والخيال لم يتصور ان يخط بل راي الاشياء علما هي عليها وفي خبره عسر
عظيم وانما يكمل بخلاف من هذه النواحي بعد الموت وعند ذلك نشوء الغيا
وتجلى الاسرار وحادف كل احد ما قدم من خبره وشر محض اذ صادف عجزه
لا يغادر صغيره ولا كبيره الاجسامها وعندئذ يقال له وكشفنا عنك غطا فخر
اليوم وحد وانما الغطا عطا الوهم والخيال وعند ذلك وعند بقول المعزور
يا وهامه وحيالاته اجبرنا فسمعنا فارحنا نعمل ما الى الله فقد عرفت هذا
ان العين اول النور من النور المعروف ثم عرفت ان العقل اول باسم النور
من العين بل بينهما من التفاوت ما يفهم معه ان يقال انه اول بل الخي ان
المستحي الاسم دونه فقط اعلم ان القول ولزنا ننت مبصرة
فليس المبصرات كلها عا ويزم واجدة بل بعضها تلوه بعضها كانهما حاضرة
في العلوم الضرورية مثل علمه بان الشيء الواحد لا يكون قدما حادشا ولا
يكون موجودا معروفا والقول الواحد لا يكون صدقا كذا وان الحكم اذا

عوا
لغة
بلا

دال
المرم

ثبت شيء حواره ثبت مثله وان الاخص اذا كان موجودا كان الاعم واجب
 التوجه فان وجد السواء فقد وجد اللون واذا وجد الانسان فقد وجد
 الجولن واما عكسه فلا يلزم في العقل اذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواء
 ولا من وجود الجولن وجود الانسان الى غير ذلك من القضايا الضرورية في
 الواجبات والحيازات والمسخرات ومنها ما لا يقارن العقل وكل
 حال اذا عرض عليه بل خالف الزنبر اعطافه وينور زناه فينبه عليه
 بالتمهيد كالنظرات وانما ينبه كلام الحكمة بعد اس او نور الحكمة صير
 العقل مفعولا لفعل بعدل كان مفعولا لقوة واعظم الكلام الحكمة كلام الله تعالى
 ومن جملة كلامه القولن خاصه فكل من منزلة ابان القولن عند عين العقل
 منزلة نور الشمس عند العين الظاهر اذ به يتم الاجار في جهي ان يسمى
 القولن نور كما يسمى نور الشمس نوراً فمثال القولن نور الشمس ومثال العقل
 نور العين وهذا يفهم معنى قوله تعالى امنوا بالله ورسوله والنور الذي
 انزلناه وقوله تعالى قد جاءكم ركان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا
تكملة هذه الواقف يدعى من هذا النور العين عيان ظاهرة
 وباطنة فالظاهر من عالم الجس والشهادة والباطنة من عالم آخر وهو
 عالم الملكوت والكل عين من العيون نور عند صير كامل الاجار احدهما
 ظاهرا والاخر باطنا فالظاهرة من عالم الشهادة وعن الشمس المحسوس و
 الباطنة من عالم الملكوت وهو القولن وكنت الله المنزلة ومما انكشف
 لهذه الاسرار اكتشافا تاما فقد اتفق لكر اول باب من الملكوت وهذا العالم
 غايب مستحق للاضافة اليها عالم الشهادة ومن لم يشأ فزال هذا العلم
 وقد به القصور في قبض عالم الشهادة فهو يسميه بجد عروم خاصية
 الانسانية بل اضل من البهيمه فان البهيمه لم تقيد باخية الطير كن ان
 هذا العالم ولذلك قال تعالى وليكالاتهم بل هم اضل واعلم ان عالم

برازن في حوت ناس
 ليدرسه وقتيه
 واستويته
 ٢٤٦

الزبد

مفاتيح الاوتار

الشهادة بلاضافة الى عالم الملكوت كالقشر للاضافة الى اللب وكالصوره
 والقالب للاضافة الى الروح وكالظلمة للاضافة الى النور وكالفساد للاضافة
 الى العلو فكل ذلك يسمى عالم الملكوت العالم العلوي والعالم الروحاني والعالم النوري
 وفي مقابلته السفلي والجسماني والظلماني والاطناني انما يسمى بالعالم العلوي
 السموات فانها علو وفوق حق عالم الجس والشهادة ويتشارك في ادراكه
 البهائم واما الجسد فلا يقع له باب الملكوت ولا يصير ملكوتيا الا وسد
 في حقه الارض غير الارض والسموات فيكون كذا دخل تحت الوهم والخيال
 ارضه ومملكته السموات وكل ما تدفع من الجس سماء وهذا هو المعراج الاول
 للساكنين في اسفله الى قعر الجحيم الروبنة فالانسان مردود الى اسفله
 السابقين يترقى الى العالم الاعلى اسم الملكة فانه من جملة عالم الملكوت
 عالمه ان يرضى القدس ومنها ترفوف الى العالم الاسفل ولذلك قال
 صلي عليه السلام ان الله قال خلق الخلق في ظلمة ثم افاض عليهم من نوره وقال
 عليه السلام ان الله ملاكمهم علم باعمال العباد منهم والانبيا اذ بلغ معارجهم
 المبلغ الاقصى واشرفوا منها الى اسفل ونظروا من فوق الى تحت اطلوعوا
 ايضا على قلوب العباد واشرفوا على جملة من علو الغيب اذن كان
 في عالم الملكوت كان عند الله وعند مقامه من عنده فكل اسباب
 الموجودات في عالم الشهادة اذ عالم الشهادة اثر من آثار ذلك العالم بحيث
 منه مجمل الظل بلاضافة الى الشخص ومجمل النور بلاضافة الى النور والمستند
 بلاضافة الى السبب ومقامه معرفة المسببات لا بعد من الاسباب
 ولذلك كان عالم الشهادة مثالا لعالم الملكوت كما سياتي في بيان المشاهدة
 والمصاحبة والشخ ان المسبب لا يخلو من موازنة السبب ومحاكاة
 نوعا من المحاكاة عاقر او عاقر وهذا ان لم غور غفور ومطلع
 عاكنه حقيقته انكشف خفايق مثله القولن دقيق

نرجع الى حقيقة النور فنقول ما يبرهن نفسه وغيره اول ما يسمي النور وان
كان من جملة ما يبرهن غيره ايضا ان يبرهن نفسه وغيره هو اول ما يسمي النور
من الذي لا يؤثر فيه اصلا بل لا يحل ان يسمي سراجا غير الفيضان انواره
الغنى وهذه الحقيقة وجد للروح القدس النور اذ نقبض واسطه انوار
المعارف على الخلائق وهذا يعرف معنى تسميته الله تعالى محمد اصل الله عليه وسلم
سراجا غيرا ولا يباين كلامه في ذلك العلم ولكن التفاوت بينهم لا يحسن
دقيقه اذ كان الخلائق بالذي يستفاد منه انوار الاضمار ان يسمي
سراجا فالذي نقبض منه السراج جدير بان يكتفى عنه بالنار وهذه السراج الاضحية
انما نقبض اصلها من انوار علومه والروح القدس النبوي كما ذكرته بعض
ولم يسمه نار دانا غير نور اذ انوار اذ استنه النار وبالحق ان يكون
مقبس الارواح الارضية عن الالهة العلوية التي وصفها علي وابن عباس
رضي الله عنهما فقالا لا الروح المذكورة قوله تعالى يوم ينفخ الصور والملائكة
ان به ملكا له سبعين الف وهم كل واحد سبعة الف لسان سمع الله تعالى
جميعها وهو الذي فوينا للملائكة كلهم فقال تعالى يوم ينفخ الصور والملائكة
صفا في اذا اعتبرت من حيث نقبض منها السراج الارضية لم يكن له مثال
للاضحية وذلك لا يوشى الا من جانب الطور دقيقه الافعال السماوية
التي نقبض منها الانوار الارضية ان كان لها ترتيب حيث نقبض بعضها من
بعض فلا فرق من المنبع او في باسم النور لانه اعل رتبة ومثال ذلك
ترتيبه في عالم الشهادة لانه لا بان يفيض ضوءه في داخله كونه بين
واقعا عامرة مسبوقة على جائط ومنعكس منه على جائط اخره مقابلتها
ثم منقطعها عن الارض بحيث تستمر الارض فانت في عالمها الارض
من النور تاج لما على الجائط وما على الجائط تاج لما على المرأة وما على المرأة
تاج لما على القمر وما على القمر تاج لما على الشمس اذ منها شرف النور على القمر

لكن

ان

ملحة الانوار

وهذه الاربعة مترتبة بعضها اعل واكمل من بعض والكل واحد مقام
معلوم ودرجة خاصة لا يتعداه فاعلم انه قد انكشف لارباب البصائر
ان الانوار الملوكية انما وجدت على ترتيب ولن المقرر هو لا قرر ان النور
الاقصى ولا يبعد ان يكون رتبة اسرافل فوق رتبة حريل ولن فهم الا قرب
بقرب درجته من الجخرة الربوبية التي هي منبع الانوار كلها ولن فهم الا دني
وعندها درجات لا تسقط على الاضمار وانما المعلوم كثير منهم وترتيبهم مقامات
وصفهم وانهم كما وصفوا به انفسهم اذ قالوا انما نحن الصافون وانما نحن
المبجون دقيقه اذ عرفت ان الانوار كلها ترتيبا فاعلم انما انسلزل
الغير نهاية بل يرتقي الى منبع اول هو النور لذاته وذا له ليس النور من غيره
ومنه يشرق الانوار كلها على ترتيبها فانظر لان الازم النور الحق والاول
المستبصر المستعمر نوره من غيره او بالنبوة ذاته المبرر لما سواه فما عذرت
انه كفى عليك الحق فيه وتحقق ان اسم النور الحق النور الاقصى الذي لا نور
فوقه ومنه نزل النور الى غيره حقيقه بل اقول ولا ابال ان اسم
النور على غير النور الاول محاز محض اذ كلما سواه اذا اعتبر ذاته من
حيث ذاته لا نور له بل نورانية مستغارة من غيره ولا فوا من نورانية
المستغارة بنفسها بل الى غير فوا وسبب المستغارة الى المستعمر محاز محض
افترس افرسا وثيبا ومركبا وسراجا وركبه في الوقت الذي اركبه المعبر
على الذي رسمه له عن الحقيقة او بالمحاز ولن المعبر هو الغنى او المستعمر
كلما المستعمر فقيرة نفسه كما كان وانما الغنى هو المعبر الذي منحه الاعطى
والاعارة واليه الاسترداد والانتراج فاذا النور الحق الذي هو الحق
والامر ومنه انارة اولاد الامة ثانيا فلا شركة لاجد معه في حقيقة
هذا الاسم والاعطاء في هذا الاسم الا من حيث تسميته به وبفضل عليه
كما سفل المالك على الجدا اذا اعطاه ما لا في سماء ما لا فيهما منكشف للجد

ان السراج

هذه الحقيقة علم انه وماله لما لك على النقص والتركيب فيه اصلا البتة
 حقيقة مما عرفت ان النور روح الالطهور والاطهار ومرآة فاعلم
 انه لا ظلمة اشد من كنه العدم لان المظلم سمي مظلما لانه ليس بظلمة للابصار
 اذ ليس صير موحدا للبصر انه موحده نفسه فالذي ليس موحدا لا
 لنفسه ولا لغيره كيف لا يتحقق لئلا يكون هو الغاية في الظلمة وفي مقابلته
 الوجود هو النور فان الشيء ما لم يظهر ذاته لا يظهر لغيره والوجود ايضا ينقسم
 الى ما لا شيء من ذاته والى ما له من غيره فماله الوجود من غيره فوجوده مستعار
 لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وانما هو
 وجوده من حيث نسبتته الى غيره وذلك الشيء موحده حقيقة كما عرفت في حنا
 استعاره النور والاعمال موحدا لاني هو الله تعالى حقيقة كخفاق
 من هاهنا ترق العارفين من حبيب الحجار الى بقاء الحقيقة واستكملوا
 معارجهم فزادوا المشاهدة العينية ان ليس الوجود الا الله تعالى ولكن كل
 شيء هالك الا وجهه لانه صيرها لثبات وقت من لا وقت بل هو هالك لانه لا
 وابد الا بغيره لا لذكر فان كل ما سواه اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو
 عدم محض واذا اعتبر من الوجود الذي يركن الوجود اليها من الاول حتى
 اول موحدا الا ذاته لكن من الوجه الذي يركن موحده فكون الموحد
 وجه الله فقط ولكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو اعتبار
 وجه نفسه عدم واعتبار وجه الله تعالى موحدا اذ كل شيء هالك الا وجهه
 اذ لا وابد ولم ينفق هو الا لقيام القيامة ليسمعوا النداء المصادق من الملك
 اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعهم ابدا ولم يسمعوا
 من معنى قوله اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع
 غير حتى يكون اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع اسمع
 ليس لغيره ووجه الامر الوجه الذي يليه فالوجود وجهه فقط وحيال الزمان

فيهم صير حقايق
 اليناف يستحق
 التل

انه الكبر من وجهه بل معناه انه الكبر من ان يقال له الكبر معني الاضافة والمقابلة
 والكبر من ان يدرك غيره كنهه كبريا كنهه بيا كانا وملكيا بل لا يعرف الله كنهه معرفة
 الانسان بل كل معروف داخل تحت سلطان العارف واستيلائه دخلا اما
 وذلك باني الجلال والكبريا وهذا كنهه حقيقة ذكرناه في كتاب المقصد الاقصى
 في معاني اسماء المحسن اشكاه العارفين بعد العروج الى السماء حقيقة
 انفقوا في انهم لم يروا الوجود الا الواحد الحق لكن منهم من كانت الحكمة منه
 عرفانا علميا ومنهم من صار ذلك حالا ذوقيا واشتقت منهم الكلمة بالكلية و
 استغرقوا بالفراسة المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالبهائم
 فيه ولم يتق فيهم مشيخ الذكر الله والذكر انهم ايضا فليعلم عنهم الله
 فتركوا اسرارهم دونهم سلطان عقولهم فقال احدكم انا الحق وقال
 الآخر سبحان ما اعظم شأن وقال الآخر ما احسن الاسم وكلام العاشق في
 حال السكر يطول والجل فلما صف عنهم شكرهم وردوا الى سلطان العقل
 الذين هو ميز الله في الارض عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاخذ بل شبه
 الاخذ مثل قول القائل في حال فرط عشقه انا من اهل من اهل من اهل انا
 واليحد ان يفاني الانبياء مراة فينظر فيها ولم ير الا قطة فيظن ان
 الصورة التي في المراة محبة بها ويرى الحمر في الزجاج فيظن ان الحمر لون
 الزجاج واذا صار ذلك غلبه ما لوفاء ربه فيه فدمه استعقر شعر
 رقب الزجاج ورفق الحمر ففتشها فتشاكل الامر في مكانها خمر ولا فرق
 وكانها قمر ولا خمر ففرق بين ان يقول قبح الحمر ومن لم يقول كان
 القبح وهن الحاملة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحاملة فتا فانا
 الفنا لانه نحن عن نفسه وفني عن الفنا لانه ليس بشعر نفسه بل كالحال
 ولا يجد شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر
 نفسه وليس له الحاله بالاضافة الى المستغرق في لسان الحار ايجادا

انهم

کونزیدیکوز
قطار وح

والله اعلم
بما كنا
على
الهدى

الفصل

252

كُونُوا لِلنَّاسِ خَدَمًا مُخْلِصِينَ وَمَا لَكُمْ لِمَا كَفَرْتُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا لِلنَّاسِ بَشَرًا مِثْلَ اللَّهِ أَنْ يَقُولُوا إِنَّهُ بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأَنبِئُوا كَيْفَ تُقَدِّمُونَ

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

۵۷۹

Index

اذا الاغرة واليه الاشارة بقوله مرضت فلم يعدن حركات هذا الموحدم السما
الدنيا واحسانه كالسمع والبصر من سماء فوقه وعقله وعقله فوق ذلك وهو
ترقى من سماء العقل الى تمام سبع طبقات ثم بعدة مستوي عاشر الوجود
ومن بعد ذلك لاطراف سمواته فمنها نظر الناظر اليه فاطلق القول بان الله
خلق آدم على صورة الرحمن الذي من النظر فيعلم ان ذلك اوله كقول القائل
انا الحق وسباني بل كقول مرضت فلم يعدن وكنت سمعه وبصره ولسانه
فاذا اللسان قبض عنان البيان فصار ارباع تطبيق الكرم هذا القدر مسما على
تعلل الاشياء الى هذا الكلام بمنكر بل يقصدون ذروته فمما فخذ اليك
كلما اقرب اليك واقبل بعضه واعلم ان خفي كونه نور السموات
والارض تعرفه بالنسبة الى النور الظاهر البصر فاذا رأت انوار
الربع وحضرت مثلاً ضياء النهار فلست تشك في انك ترى الاولين وربما
ظننت انك لست ترى مع الاولين غير ما فانك تقول لست ادرى مع الحق عمر
الحض ولقد اصر على هذا فوهم وزعموا ان النور لا معنى له وانه ليس مع
الاولين غير الاولين فانكروا وجود النور مع انه اظهر الاشياء فكيف لا
وجوده يظهر الاشياء وهو الذي بهر في نفسه وبصر به غيره لكن عند نزول
الشمس وغيبه السراج ووقوف الظل ادرى كوا تفرق ضروره بين محل
الظل وبين موقع الضياء فاعتر فوا بان النور معنى ورا الاولين بذكر مع
الاولين حتى كانه لشدة انحاء الابدرك ولشدة ظهوره لا كفي وقد يكون
الظهور سبب الخفاء والشيء اذا جاوز جوه انعكس عما ضده فاذا عرفت هذا
واعلم ان ارباب الصابرين ما راوا شيئا الا رؤا الله تعالى معه وزاد
على هذا بعضهم فقال ما رايته شيئا الا رايته الله قبله لان منهم من يرى الاشياء
به ومنهم من يرى الاشياء فيراه والاول الاشارة بقوله تعالى اولم يكف
بكم ان كل شيء شهود وان الثاني الاشارة بقوله سبحانه ايا شارب

في الآفاق وفي انفسهم فالاول صاغت مشاهدته والثاني صاغت استمدال ال
بابة والاول درجة الصدق والثاني درجة العلم الراغبين وليس بعد هذا
الدرجة العاقل فليس المحسن فاذا عرفت هذا فاعلم انه لما ظهر كل شيء
للصانع الظاهر فقد ظهر كل شيء للصبغة الباطنة بالله فهو مع كل شيء
ايضا رفته ثم يظهر كل شيء كما ان النور مع كل شيء وبه يظهر ولكن سقى ما هنا
وهو ان النور الظاهر صور ان يغيب عن رب الشمس وخفي حتى يظهر الظل
ولما النور الباطن الاله الذي به يظهر كل شيء ولا يصور عينه بل يستحيل
تغيب فيبقى دايما مع الاشياء فانقطع طريق الاستدلال بالفرقة ولو تصور
عينه لاندت السموات والارض ولا دركه من العرفه ما يضطر معه
الى المعرفة بما به ظهرت الاشياء ولكن لما تساوت الاشياء كلها عما عدا وجود
في الشهادة لوحدة خالقها اذ كل شيء سببه محله لا بعض الاشياء وفي جميع
الوقاات لا بعض الاوقات ارتفعت التفرقة الطريق اذ الطريق الظاهر
معرفة الاشياء بالاضداد فما لا ضده ولا تغير له تشابه الاجزاء الشبهان
له فلا يجدن كفى وخفا وه لشدته جلاليه والغلبة عنه لا شراف
ضيا به فنبج ان من اخفي عن الخلق لشدته ظهوره واجبي عنهم لا شراف
نوره وربما لم يفهم ايضا كنه هذا الكلام بعض القاصرين فيفهم من قولنا
ان الله تعالى مع كل شيء كانه نور مع الاشياء في كل مكان فقال وتقدس عن
النسبة الى مكان بل لعل لا بعد عن اثاره هذا الخيال بل نقول انه كل شيء
وانه فوق كل شيء وانه مظهر كل شيء والمظهر لا يفرق المظهر معرفة
صاحب البصيرة فهو الذي يعني بقولنا انه مع كل شيء ثم لا يفتن عليك كن
المظهر قبل المظهر مع انه معه الله معه رجه وقلم وجهه فلا تظن ان
مستفيض واعتبرا لمجسوسات التي درجتها العرفان فانظر كيف يكون
حركة اليد مع حركة ظل اليد وقلمه ايضا ومن لم يشع صدره لهذا الكلام

فليج هذا النمط من العلم فكل علم رجال وكل ميسر لما خلق له الفصل
 الثاني في بيان مثل المشويع المصباح والزاجحة والقيم والزيت والدار
 ومعرفة هذا مستدعي يقدم قطبين مسح المجال فيها ال غير جذجد ولا لكن
 اشير اليها بالرمز والاختصار اجدهما في بيان سر التمثل ومنهاجه ضبط
 ارواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية
 الموازنة من عالم الشهادة التي منها طينة الامثلة او عالم الملكوت التي منها
 مستير ارواح المعاني الشان مستنزل طبقات ارواح الطينة البشرية
 ومراتب انوارها فان هذا المنزل مسوق لسان ذكر اذ قرأ ابن مسعود
 مثل حرة في قلب المؤمن لمشكوه وقرأ ابن مثل قلبه من امن لمشكوه
 القطب الاول في سر التمثل ومنهاجه فاعلم ان
 العالم عالمان روحاني وجسماني وان شئت قلت جسني وعقلي وان شئت
 قلت علوي وسفلي والكل متقارب وانما تختلف باحلاف العبارات
 فاذا اعتبرتها في انفسها قلت روحاني وحساني ولن اعتبرتها باضافه
 اجسامها الى الاخر قلت علوي وسفلي وربما سميت اجسامها عالم الملك والشهادة
 والاخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما خسر عند
 كثرة الالفاظ وتخييل كثرة المعاني والذي يكشف له الحقائق جعل المعاني
 اصلا والالفاظ تابعا وامر الضعيف بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من
 الالفاظ والرفيع في الاشارة بقوله تعالى ان من مشى مكيافا وجهه اهتدى
 امن مشى سويافا عاصرا مستقيم واذا عرفت معنى العالمين فاعلم
 ان العالم الملكوتي عالم غيب اذ هو غايب عن الاكثريين والعالم الجسني عالم
 الشهادة اذ يشهد الحافه والعالم الجسني مرقاه الى العالم العقلي فلو لم يكن
 بينهما اتصال ومناسبة لاشتد طريق الترفي اليه ولو تغذر ذلك ليعتد
 السفر الى الجحيم الروميته والغرب من الله تعالى فلا يقرب احد من الله

ما لم يطأ بمجوعة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الجس والخيال
 هو الاثنى نغيبه العالم القدس فاذا اعتبرنا جملة من حيث الارجح منه
 شيء ولا يبرضه شيء هو قرب منه سمينا حظيرة القدس وانما سمينا
 الروح البشرية الذي هو حجر لواح القدس الوادل المقدس ثم لن هذه
 الحظيرة فيها حظاير بعضها اشد اعاننا في معاني القدس للفظ الحظيرة
 يجمع طبقاتها فلا تظن ان هذه الالفاظ طامان غير معقوله عند رباب
 البصائر واشتغالي تمنع كل لفظ مع ذكره بعدن عن المقصد فليكن التثمر
 لفهم الالفاظ فارح ال الغرض واقول لما كان عالم الشهادة
 مرقاة الى عالم الملكوت وكان سلوك العرسل المستقيم عن هذا الرز ويغير
 عنه مالدس ويمنازل القدس فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لبطل الترفي
 من اجدها الى الاخر فجلت الرحمة الالهية على الشهادة على اذن عالم الملكوت
 فاما من شيء في هذا العالم الا وهو مثال لشيء اخر في ذلك العالم وربما كان
 الشيء الواحد مثال لاشياء من عالم الملكوت وربما كان للشيء الواحد من
 الملكوت امثلة كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثلا اذا ما تله نوعا
 من المماثلة وطائفة نوعا من المطابقة واجسام تلك الامثلة مستدعي
 استقصاء جميع تلك الموجودات من العالمين جميعا وان تلي به القوة
 البشرية وما تسع لفهم القوة البشرية قلنا تلي بشرها الاعمار القصور
 فغايته ان اعرف منها انموذجا لتستدل باليسر منها على الكبر ومنفعة تلك
 باب السصار هذا النمط من الاسرار فاقول ان كان
 عالم الملكوت حواهر نورانية شريفة عالمة يغير عنها بالملايكة منها
 تفيض الانوار على الارواح البشرية ولاجلها يسمى اربابا ويكون الله تعالى
 رب الارباب لذلك ويكون لها مراتب في نورانياتها متفاوتم فليجرك
 ان تكون مثالا من عالم الشهادة الشمس والقمر والكوكب والساكن للعرش

أولا ينبغي درجته الى ما درجته درجة الكوكب فيبقى له اشراق نوره و
 يتكشف له ان العالم الاسفل راسه تحت سلطانه وسكنت اشراق نوره
 وينتج له من جماله ومن علو درجته ما ينادي ويقول هذا الذي تم اذا
 اتخ ما فوقه ما رتبته رتبة القمر راس الاول في مغرب الهواء بالاضافة
 الى ما فوقه فقال لاله الجبال والفلين وكذلك ترقى الى ما مثاله الشمس فراه
 اكبر واعل فيراه قابلا للمثال لنوع مناسبة له معه والمناسبة
 مع ذلك النقص نقص واقول ايضا فتمت بقول وجهي للذي فطير
 السموات والارض جيفا مسلما وما انا من المشركين ومعنى الذي اشار
 بهمة المناسبة لها اذ لو قال قابلا لمثال مفهوم الذي لم يتصور ان
 يجاب عنه فالمنز عن كل مناسبة هو الاول والحق ولذلك لما قال بعض
 الاعراب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله تزل في حوايه قلوبهم
 اجدال اخرها معناه ان القدس والنزه عن النسبة مستبته ولذلك
 لما قال فرعون لموسى وما رب العالمين كالطلب لما هتبه لم يجبه الا
 بتعريفه بافعاله اذ كانت الافعال اظهر عند السائل فقال رب السموات
 والارض فقال فرعون لموسى ما كنز عليه وعدوله في حوايه عن مطلب
 الماهية الاستمعون فقال ربك ورب الانبياء الاولين فنسبه فرعون
 الى الجنون اذ كان مطلب المثال والماهية وهو يجب عن الافعال فقال
 ان رسولكم الانى ارسل اليكم الجنون ونسبهم الى الانى ان الامور
 قال قول علم الجبر يعرف كل منها ضرب المثال الى الرويا
 جرو من النبوة اما ترى ان الشمس الرويا تغيره السلطان لما بينهما من
 المناسبة والمماثلة في روجان وهو الاستعلاء على الحافة مع فيضان
 الاثار على الجميع والقمر تغيره الوزير لا يفاضل الشمس نوره بواسطة
 القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان اثاره بواسطة الوزير

عما من يجب عن جهة السلطان ولن من يرى ان في يده خاتما تختم به افواه
 الرجال وفزع النساء فغيره انه موذن موذن قبل الصبح في رمضان
 وانه من يرى انه حبيب الزينة والريثون فغيره ان جهة حاربه من
 امه وهو لا يعرف فاستقضا ابواب التغيير يذكر انسا بهذا الجسر فلا
 نكثر الاشتغال بعدها بل اقول كما لن في الموجودات العالية
 الروجانية ما مثاله الشمس والقمر والكوكب فكذلك فيها ما له امثلة اخرى
 اذا عرفت منه اوصاف اخرى سميت النورانية فان كان في ذلك الموجدات
 ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينفي الودية القلوب
 البشرية مياه المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله الطور ولن
 كان في موجودات خلق تلك النفائس او لا بعد البعض فمثالها
 الوادين وان كان تلك النفائس بعد انضالها بالقلوب البشرية فحررت
 من قلب ال قلب فمثله القلوب ايضا اودية ومفاتيح الوادين قلوب
 الانبياء في الاوليات العلماء ثم من بعدهم ولو كان هذه الودية دون الاول
 ومنها يغترف في الجرح ان يكون الاول هو الوادين الامين للخلق عنده
 وعلو درجته وان كان الوادين الاولون سلق من احد درج الوادين
 الامين فمغترفة من شاطئ الوادين الامين دون الجبه ولما كان روج
 النبي صلى الله عليه وسلم سراجا منيرا فكان في روج مقتبس بواسطة
 وحي كما قال تعالى واوحينا اليك روجا من امرنا فاما منه لا يقتباس
 مثاله النار ولان كان المتلقفون من الانبياء بعضهم على بعض التقليد
 لما سمعهم على خط من الجبره فمثال خط المقلد الخبر ومثال خط
 المستنصر الجذوة والقبس والتهار فان صاحب الذوق مشاركتي للكني
 في بعض الاحوال ومثال تذكر المشاهدة الاصطلاح بالنار وانما حصل بالنار
 من معه النار لا من سيج خبره ولن كان اول منزل الانبياء الترقى الى العالم

المقدس عن كرمه الجس والخال فشا ذلك المنزل الوادى المقدس ولذا لا يمكن
وطأ ذلك الوادى المقدس الا بطالع الكونين الدنيا والاخرة والتوجه الى الوادى
الحق وكانت الدنيا والاخرة متقابلتين متجاذبتين وهما عارضتان للوجود النوال
البشرى على اطرافهما مرة والتلبس بهما اخرى فشا اطرافهما عند الاحرام
التوجه الى جهة القدس خلع الغلب يرتقى الى حضرة الروبية مرة اخرى
ونقول ان كان ملكا اخر من شىء بواسطة نقوش العلوم المعصلة في
الجواهر القابلة لها فشا القلم وان كان ملكا اخر القابلة ما بعضها
سابقه الى اللقى ومنها ما ينقل الى غيرها فشا اللوح والكتاب والرق
المشور وان كان فوق النقش للعلوم شىء فشا اليد ولذا كانت هذه
الحضرة المشتملة على اللوح واليد والقلم والكتاب ترتيب منطوق فشا
الصورة وان كان بعد الصورة النوع ترتب على هذه المشككة في علم
صورة الرحمن وقرق بين ان يقال على صورة الرحمن وبين ان يقال على صورة
الله لان الرحمة الالهية هي التي صورة الحضرة الالهية هذه الصورة
ثم انعم على ابد فاعطاه صورة مخضرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم
حتى كأنه كل ما في العالم وهو نسخة من العلم مخضرة وصورة ادم اعني هذه
الصورة مكتوبة بخط الله فهو الخط الالهى الذي ليس ربح وفاد يترق
خطه ان يكون رقما ورفا كما يترق كلامه ان يكون حرفا وصوتا وقلمه
ان يكون قصباً وخشياً وبه من ان يكون لحماً وعظاماً ولولا هذه الرحمة
لحج الا آدم عن معرفة الرب فقال اذا يعرف ربه لا من عرف نفسه
فلما كان هذا من اثار الرحمة صار على صورة الرحمن على صورته لله فان
الحضرة الالهية عن حضرة الرحمة وبجزءه الملك وغيره من الروبية ولذلك
امر باللسان جميع هذه الحركات فقال تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس
اله الناس ولولا هذه المعاني لكان قوله عليه السلام غير معلوم بل كان معنى

ان يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن والان غنى عن
الملك عن حضرة الالهية والروبية يستدعي شرحا طويلا ولنخبر وزلفك
من الامور في هذا العذر فان هذا بحر لا ساحل له ولذا حدث في نفسك
نفورا عن هذه الاشغال فانس بقوله تعالى انزل من السماء ما فشا لك
اودنة بقدرها اله فانه كيف وره في التفسير ان لما هو المعرفة و
القلوب والادوية القلوب **ح** الله واعتذار لانظن في هذا
الامور في طريق من الاشغال رضة منى في رفع الطواهر واعتقاد
في ابطالها حتى اقول مثلاً لم يكن مع موسى تعالين ولم يسمع الخطاب بقوله
تعالى اخله فخله حاشيه فان ابطال الطواهر رار الباطنية الذين
نظروا الى اجد العالمين بعين عورتا ولم يعرفوا الموارنة بين العالمين
ولم يفهموا وجهه في دابة الامم فشا اليه حد المضطربا المعارف
العقلية ولا يضطرب ولا يتزلزل ولا تشتت انشازا خرج عن الضبط فمع
المعنى المشاكلة الخيالية للمعارف العقلية وهذه الخواص الستة لا كرها
في عالم الشهادة بالاضافة الى الانوار المبهجة الالهية فانه في الاصل
من صوره كشف لكن صغر ورقق حتى لا يحجب نور المصباح بل وديه
على وجهه ثم حفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات الغريبة
فهذا اوفى مثال له واما الثالث وهو الروح العقل الذي به ادراك
المعارف الشريفة الالهية فلا يخفى عليك وجهه مشتمل بالمصباح وقد
عرفت هذا فما سبق من بيان معنى كون الانبياء سرجا منيرة واما
الرابع وهو الروح الفكر فمن خاصيته انه يتدن من اصل واحد ثم
يشعب منه شعبتان ثم من كل شعبه شعبتان وهكذا الى ان
كل الشعب بالقسمات العقلية ثم يقضى الاخر الى تنازع هي ثم انما
ثم ملك الثمرات يقول فتصرد راسا لاله يمكن لمعنى بعضها البعض

حتى تمام الدين ال ثمرات وراها كما ذكرنا في كتاب قسطاس المستقيم فبالجرك
 ان يكون مثاله من هذا العالم الشجر واذا كانت ثمراتها مائة لتضاعف اوار
 المعارف وبناتها ونفاها فبالجرك ان لا تمثل شجرة السفرجل والفاخ والرمان
 وغيرها بل من جملة سائر الاشجار التي تنبت خاصة لان ثمرتها الزيت
 الذي ياف المصالح ويختص من سائر الادهان بخاصة زياد الا شروق
 قلة الدخان واذا كانت الماشية التي تكثر فسلها والشجر التي تكثر ثمرتها
 تسمى مباركة فالتى لا يتناقص ثمرتها الى حد محدود اول ان تسمى سبعة مباركة
 واذا كانت شعبة الفكر العقلية المحضة خالصة عن قبول الاضافات الى
 الجهات والقرب والبعد فبالجرك ان لا يكون شرقية ولا غربية واما
 الخيا مس وهو الروح النبوي القدسي المنسوب الى الانبياء اذا كانت في
 غاية الاشراف والصفاء وكانت الروح المعنوية منقسمه الى ما يخرج الى العلم
 وتبيينه ومير من خارج حتى يستمر في اوار المعارف وبعضها يكون في
 شدة الصفاء كما انه هم الذين بلغوا درجة الزخاوة كما سيأتي معنى الزخاوة
 لان الخيال الذي يتخذ من طبيعة المشكوه صلب كشف محب الاسرار ويجوز ينكر
 وبنى الانوار ولكن اذا صفا حتى اذا صار كالزجاج الصافي صار غير قابل
 عن الانوار بل صار مع ذلك مودعا للانوار بل صار مع ذلك حافظة للانطقا
 بعواصف الرياح وسياتل الزخاوة فاعلم ان العالم الكشف الخيال
 السفلي صار في الانبياء زخاوة ومشكوه للانوار ومصفاة للاسرار
 ومرفاه الى العالم الاعلى وهذا يعرف ان المثال الظاهر حق ووراه سر
 وفس على هذا النور والطور وغيره **دقيقة** اذ قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يحب العبد الغفيل الخوف بوضاكنه جوا فلا تظن ان لم
 تشاهد ذلك بالبحر بل فكرهه في فطنته كما يراه النائم في نومه
 ولز كان عبد الرحمن مثلاً نايماً فان اما اثره اختال هذه المشاهدة

سلطان الخواص على النور الباطن الملقن فان الخواص شاغلة له وجاذبة اياه
 الى عالم الخس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملوك وبعض الانوار النبوة
 قد تستعمل وتستول بجيش الاسرار الخواص الى عالمها ولا تشعلها فليشاهد
 في البقعة ما تشاهد غيره في المناظر ولكنه اذا كان في غايبة الكمال لم يقتصر
 ادراكه على محض الصورة بل عبر عنه الى السرفا فكشف له ان الايمان جاذب الى الكنه
 وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الكوة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان
 كان الجاذب الى اسفل اقوى او مقاوما للجاذب الى اخر صد عن المسير الى الكنه
 وان كان جاذب الايمان اقوى اورث عسرا او بطا في سيره فكون مثاله
 من عالم الشهادة الجوى فلكذلك يحل له انوار المسير من وراء جاذبات الخيال
 وذلك لا يقتصر حكمه على عبد الرحمن ولكن كان جاره مقصورا عليه بل حكم
 به على من قبل ايمانه وكثرت ثروته كثر الايزاج الايمان ولكن لانفاقه لرحمان
 قوة الايمان فهذا عرف فكره في هذه الصورة وكيفية مشاهدته للعالم من
 وراء الصور الاعلى انه يكون المعنى سابقا الى المشاهدة ثم يشرق على الروح
 الخيال فيطلع الخيال بصورة مولده المعنى كما كنه وهو النمط من الوحي في
 البقعة فتعبر الى التناوب كما انه في النور فتعبر الى التغير والواقع منه
 في النور نسبتة الى الخواص النبوة نسبتة الى الواصل الى سنة واربعين
 والواقع في البقعة نسبتة اعظم من ذلك واظن ان نسبتة اليه نسبتة
 الواصل الى الثلاث فان الذي انكشف لنا من الخواص يحتمل شعبا بيضا
 ملته اجناس وهذا واحد من تلك الثلاثة القطب الثاني
 في بيان مراتب الارواح البشرية النورانية اذ يجمع فيها ثلث اشكال
 القرآن **ق** اول منها الروح الجساس وهو الذي تنطق ما يورث الخواص
 الجساس وكانه اصل الارواح الجوانية واوله اذ به صير الجوان حوانا
 وهو موجد للصبي الرضيع **الثاني** الروح الخيال وهو كسبتيه

اورده الجواس وكفله مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقل الذي هو فوقه
 عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في مبداء شوه ولذلك يرحل
 بالشيء ليأخذه فاذا غيب عنه ينسأه والانساعه نفسه اليه اليه كبر
 قليلا فيصير كمن اذا غيب عنه كمي وطلب لبقا صورته محفوظة في خياله
 وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض الا يوجد للفراس المتهافت
 على النار لانه يقصد النار لتضعفه بضبا النار فيظن ان السراج كونه مفتوح
 الى موضع الضيا فيبقى نفسه عليه فتأذله ولكنه اذا جازوه وجعل
 في الظلمة عاوده مرة بعد ولو كانت الحافظة المستشه لما اداها الجس
 اليه من الالم لما عاوده بعد لئلا يضر به مرة فالكلب اذا ضرب مرة خشية
 وراا الخشية من بعد ضرب الثالث الروح العقل الذي هو درك
 المعان الحارجه عن الجس والخيال وهو كجوه الاكسي الخاص لا يوجد
 للبهائم والحيوان ومدر كانه المعارف الضرورية الحكيم كما ذكرنا عند
 ترجمه نور العقل على نور العين السراج الرابع الروح الفكر الذي هو الذي تأخذ
 المعارف العقلية المحضة فتوقع بينهما تاليفات وازدوا جازة ومنفعة
 منها معارف شريفة ثم اذا استفاد شئتين مثلا مثلا الف منها يتبع
 اخرى واستفاد سمحة اخرى ولا زال يزايد كذلك الى غير نهاية الخامس
 الروح القدسي النبوي الذي يخص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتخلل
 لوائح الغيب واحكامها معارف الاحرف وجملة من معارف ملكوت السموات
 والارض بل من المعارف الربانية التي تقود بها الروح العقل والفكر
 واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري
 ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا بين يدينا لا تبعد ابصارنا
 العقول في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور اخر يظهر فيه ما لا يظهر
 في العقل كما لا بعد كون العقل طورا وراء التميز والاحساس نكتفونه

عوالم عجائب تقصر عنه الاحساس والتميز والتحمل اقصى الحماز وقفا على
 نفسك فان اردت مثلا لا فيما يشاهد من جملة خواص بعض البشر فانظر
 الى ذوق الشعر كيف يخص به بعض الناس وهو نوع احساس وادراك
 وكبره عنه تعظم حتى لا يميز عندهم الا الحان الموزونة من المنزجة
 وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
 والاعاني ولاوتار وصنوف الدسات التي منها الحزن والمطر ومنها
 المضحك ومنها القائل ومنها الموجب للغشى وانما يغفل هذه الآثار فمن له
 اصلا للذوق واما العاطل فيشاكله في سماع الصوت وضعف فيه
 هذه الآثار وهو يتعجب من طرايب الوجد والعشي ولو اجتمع العقل اكمل
 من ارباب الذوق على تفهمه معنى الذوق لم يقدر واعلمه فهذا امتياز
 في امر خبير لكنه قريب ال فهم كقصره الذوق الخاص واخذ من خبر
 من اهل الذوق شئ من ذلك الروح فان الاولياء منه خطا وافيما وافرا
 ولن لم تقدر فاجتهد ان خير ما قيسة التي ذكرناها والشبهات التي
 اشترتها اليها من اهل العلم فان لم يقدر فلا اقل من ان يكون من اهل الايمان
 بها ويرفع الله الذين امنوا منهم والذين اوتوا العلم درجات والعلم فوق
 الايمان والذوق فوق العلم والذوق وجدلن وللعلم قياس وعرفان
 وللایمان قبول بحمد بالقليل وجسم الظن باهل الوجدان او باهل
 العرفان فاذا عرفت هذه الارواح الخمس فاعلم انها مجتمعة انوار
 اذ بها يظهر اضواء الموصوفات والجس والخيال منها وان كان يشارك
 البهائم في بعضها لكن الذي للانسان فيه بمط اخر اشرف واعلم وخلق
 للانسان اطر عرض اجل واسمي واما الحيوانات فلم لها الا يكون
 اليها في طلب غذاها وفي سعيها وانما خلق الادمي ليكون شبيهة بخلق
 بهما من العالم الاسفل من ادل المعارف الدنية الشريفة اذ الانسان اذا

ادرك بالجنس شيئا معنا اقتبس منه عقله معني عام مطلقا كما ذكرناه في مثال
 عبد الرحمن وعرف واد اعرف هذه الارواح الخمس فلنرجع الى عرض الامثلة
 ببيان امثلة هذه الامة اعلم ان القول في موازنة هذه الارواح الخمس
 المشكوه والزاجنة والمصباح والرزق والتحق يمكن طوله لكنه اوجه
 واقتصر على التبيين عما طرقة فاقول اما الرزق الجساس فاذا نظرت
 الى خاصيته وجدت اواره خارجة من قرب علة كالعين والاذنين
 والمخزن وغيرهما فاوضح مثال له في عالم الشهادة المشكوه واما
 الروح الخيال فيقدر له خواص ثلث احدها انه من طينة العالم العفان
 الكثيف لان الشئ المتحد ذو مقدار وشكل وجمادات بصورة مخصوصه
 وهو عاينة من الجمل من قرب او بعد ومن شأن الكثرة الموصوف
 باوصاف الاجسام ان يحس عن الاول العقلية المحضة التي تنزع
 عن الوصف بالجمادات والمقادير والقرب والبعد الثانية لان
 هذا الجيال الكثيف اذا صفي ورقق وهذب وصنط صار مواز للمعاني
 العقلية وموديا لانوارها وغير قابل عن اشراق نورها منها الشكالة
 ان الخيال كالن في ابطال الاسرار من هيب المحتوية فان الذي يحرك
 الظاهر حشون وان الذي يحرك الباطن باطن والذي يجمع بينهما كامل
 ولذلك قال عليه السلام للفران ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل
 هذا عن كرام الله وجهه موقوفا عليه بل اقول في موسى من
 خلق النعلين اطراحي الكونين فامثل ظاهرا خلق النعلين وباطنا
 باطراحي العالمين وهذا هو الاختيار في العبور من الشئ الى غير من
 الظاهر الى السر ووفق من سبغ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في علم الارواح
 المملوكة بيتا فيه كلب ومقني الكلب والكلب البيت ويقول ليس
 الظاهر مران بل المراد تلبية القلب عن كلبه الغضبة انه يمنع

هو البرج الذي يتلف فيه جميع القوى التي تحفظ نظام الموجودات عما ما نظمتها الطبيعة
 الالهية فان وسطا سماء الجدي بيت زحل للعلوم الذي لا يعلم اعلم من المتخيرة كوكبه وهو
 دليل السموات والنبات والاداء والنفا واول قابل من القوى الالهية الفاضلة على
 الموجودات وصارت بذلك رتبته الى ذلك العالم نسبة الملائكة وال هذا العالم نسبة
 المتأخرة وصارت كذلك رتبته الى ذلك العالم نسبة الملائكة وال هذا العالم نسبة
 وناسعه وثالثه وهما القوس والجوزاد ليدل المقاصد بالحر كات في الارواح المذاهب
 والاختيارات في العلوم والاديان والتفكر في المكان بينا المشتري وعطارد اللذين
 يدلان بالطبع على هذه المعاني فان المشتري صاحب تاسع الحمل الكوكب الدال على العقل
 وهو من وضع قوس الكواكب في مرتبة الاصل والمبدأ الفاعل للعلوم وعطارد صاحب
 ثالث الحمل منزلة الفرع المنفعل المظهر بما يقبله من المشتري الكواكب له في بيت
 العلم الذي هو فعل العقل وسابعه الميزلن بيت الزهر دليله الاظهار لما يقبله من
 المخرج صاحب برج الحمل المشاكلة المولدة للموجودات توليد اجساما بيا بالمروجة
 والكحلج واخر روجانيا ما فاة المعاني التي تستبطنها النفس بالبيان عنها
 والافصح ورابعه السرطان بيت القمر وشرو المشتري دليله العواطف الدال عليها
 القمر بالطبع لما عليه في الوضع من سائر الكواكب في مرتبة الاخير وخامسه برج
 الاسد بيت الافرع والذات وصاحب الشمس صاحب شرف الحمل الدال على
 النزاع الى الامور الراسية والالتداد بها في باقي الكواكب مستطرها على النظم الطبيعي ومطابق
 لما ينبغي ان يكون عليه الامر الافضل في التاسب والتشاكل وكان يجب ان يكون الشخص
 المتوقف ظهوره مرتبطا بالبرهنة بعضها بعض في اتفاق كونه بان يكون هذا البرج طالع
 ويكون استعلا آخره وملكه على سائر المالك في الوقت الذي يبلغ انتهاء القرن الى
 لبحر الامرة النظام على حريان الامور على البحر الطبيعي وبيان القوى الكلية في
 العالم انه فتداعا الدلائل كونه من الاحول السماوية في التاخر من المانة
 المستعلة للقبول في التاخر من المكان الموافق والزمان المناسب وتتوارى القوى

والعالم الخراج البهاذ وجعل على الحال التي اتخلفها نقر عن حضار الكمال الداعي الطاعة
والاحول تحت طعمه وسنته والوقوف عند امره ونهيه كما انفق في هذا الزمان بظهور
سيد السادات وديس الروسا ومكر الملوك سيدنا ومولانا الملك الشاهنشاه السيد لابر
المشهور والنعم عند الدولة وتاج الملوك ادام الله جلوه وقدرته وابد سلطانه و
نصر دينه قائم وورع العالم غياثا لاله مسطورا لمرجوات الكمال في الدواخ التي لا
الخاتمة بصنف صنف من احواله وطبقة طبقة من طبقات اهلها في القبر السالك
بهم الا فخر غاياتهم في السلامة من الاقارب والسياسة المودعة في المصالح
في معاليهم ومنصرفاتهم عارفا من اغفار امورهم وتوطيها على المناهج التي
تقتضيها سياسة الرعايا حتى لا يهولهم الاعمال عن معرفة ما في عليهم ولا
يجهلهم البطر في بعض بعضهم على بعض والبطر من كان مستحقا للكرامة فحجب
جلوه واقفا من هذه الجلال على ما خفي عما غيره من الملوك السابقة بفضل لاله
الراج على الكمال فهو اذ له سلطانه الكاملة ذاته المكلل انهم للسخي
من جميع ما كلف الشا عليه والرعالة بدوا الملك وخاصة من اهل الجلال و
الاداب فقد قويت منهم واعمال كتمهم واطلق السنهم باذنه ما سلكه
فرقم من فرقهم من غير يقية لتظهر ما تدعه وظهره عنقه ففتنوا الخي من
المبطل امنه من ان يسقط الجاد على احد بله من العصبية في الاديان
فالمجد لله الذي احاطنا بما جرمه سولنا من غابر الامم التي بنوا بعض
جليلتنا به من السعارة بالكون في ايامه السجدة وهو المسؤول اذ امنها
واجراها على اتمل عاينهم عنده انه كرم حميد فعال لما يريد وهو حسينا
كافيا ومجيبا لخدمته كما هو الله والصلوات على سيدنا محمد النبي واله
وعنه الطاهر

الرسالة المسماة بالتوطية لعمر سيدنا الساول



اسد اصلاء العرب كان من اهل الجلال
راج الله عن اهل الله بآية عمر
سراسر من ان جهمان
يار ارحمها
بجوت احكامار

الخصم

بسم الله الرحمن الرحيم رب ير ولا تعسر
 أما بعد حمد الله تعالى كما حقه والصلاة على نبيه محمد خير خلقه فان مولانا السيد الاجل
 تاج الدين معين الاسلام ضاعف الله قدره وشره ما نول المعارف صدره واحفه لطايف
 البين والاقبال وجنبه غاي الزخ والفضال تعرض في اشاعه وراثته العزبة الالفا
 الصابية المعاني العريضة القوايد الحميدة المصادر والموارد الاستكشاف امر علمي قد
 كان في حيز الكتمان ولم يستجبر برونه الى الضال بيان وهو فضاء اسلا ما ان ثم
 انتهت بجاذبة اطراف الكلام الى علم البحر والظلمات والبركات والاعاجيب
 التي يمكن ان رايها من مشاهد صور مجسوسة لاشاهدها الحاضرون واقدارهم غا
 افاعيل عريضة وصناعات عجيبة قلما يترشح الطبيعة بامثالها واشباه ذلك خواص
 الانبياء من الوحي والمعجزات فربما لن اوفي في هذه الرسالة الى حقيقة كل واحد من
 هذه الامور واجعلها توطئة لذلك الامر المستور ومثل في الاستدلال ما عني به
 والتقريب الى حله الرفيع كشف حبه مما حقه الله تعالى من فحول المواهب وعيون
 الغضايل والمناقب وانما من بحر الله العلم ونفاذه العلم وفوقه الفصل وكما العقل
 وزكا النصح سداد الجلس مثل من يدين الى البحر مطا وال الروض زهر وال الشمس
 سراجا وال عين السبيل الى اجاجا الا ان اعتمد سعة كرمه وجعلت هذه الرسالة
 مشتملة على فصول **الاول** في الصور التي كتبت مشاهدتها الانبياء والابرار
 والكهنة والسيح بل النيام والمهرويون والشان في الآثار العجيبة الصادرة عنهم
الفصل **الاول** ففض في خمس مقدمات لا يشهد المقصود
 في **المقدمة الاولى** من ان تعلم ان الانسان حواس اربعة مشتركة
 فيها الكثر الحيوانات اولها الجس المشترك وهو قوة مركبها الروح الحولية التي في
 التجويف لاد من الدماغ وضو صا في مقدم هذا التجويف وشانها قبول جميع الصور
 المنطبعة في الجواسر الحسية تظاهرة وكانها اصل تشعب عنه الجواسر الظاهرة
 ويتأهل اليه اشها وبرشد الى اثباتها امر ان اجعلها انما يحكم على هذا الملح الجزون
 ان

يتأهل

٦

كما ان الخيال والمصورة حزانة الصور فلهذا اربع قوى وتوسطها قوتها اخرى شتى مفكرة
 ومتخيلة باعتبارين وعلى الحاسة الخامسة اما اذا استعملها النفس الناطقة التي شئت
 اليها بعد شتى مفكرة واذا استعملها الوهم الموحى لاكثر الحيوانات يسمى مجملها ومردجها
 الرفع التي في التوقف الاوسط من الدماغ عند الدولة وشانها تركيز الصور اما خلة عن
 الجرس المخرونة في الخيال بعضها بعض وتفصيل بعضها عن بعض وتركب المعاني المدركة
 بالوهم المخرونة في الخاطفة بعضها بعض وتفصيل بعضها عن بعض وتركب المعاني
 بالصور وتوصلها عنها ايضا فتجمل انسانا اذا اجنابين او بلايين وتجل بين الريب
 والشاه ملائكة وموالاته مخازن المعاداة والمناقب والمجملات فجلتها حكاية كل ما
 يليها من المذكرات والامور بما ساهبا وسرعة التفكر من الشئ الى نظيره اوضح
 او ما يناسبه وجه من الوجوه فلهذا مقبرة المفكرة الشاهية ان تعلم ان
 للانسان قوتين من سائر الحيوانات باذراك الماهيات المجردة بذاتها في المادة وتجدد
 الماديات عن الغواشي الغريبة التي غشيها بسبب المادة كالصورة الانسانية فانها
 اذا وجدت في نيد وعمره وتخصصت بقدر من الكيف والايض والوضع ولا يتصور
 حصولها في الاعيان الا على هذا الوجه ثم الانسان قد دركها مبراة عن هذه التخصصات
 التي هي علائق المادة ولوا جفها ولا شكرانه لا يدركها بما يشايرها سائر الحيوانات
 بل بقوتها اخرى مخصوصة به فاذن له قوة هذا شأنها وهو ادراك الماهية البرية عن
 شوايب المادة وتجزئها لماهية المكنونة بالعوارض للمادة عنها وهذه القوة اجدها
 شجتي النفس الناطقة وسمى قوتها نظرية والشجيرة الاخرى سمي قوتها عملية واما
 النفس الناطقة ليست بحكم ولا قوتها منطبعة في جسم بل هي من جبر العقول المقارفة
 البرية عن المادة ولوا زعمها وسميتها الى البدنية المنصرف فيه عايسل الكرم والتخبر
 لتساير ضرا من الاستكمال والخوض في ترج ذلك مما لا يلق هذا المختصر فان توجنت
 رعبته الى انما استغفاله كلاما بسيوطا في علم النفس سار من واقف الغم القدره
 المفكرة السالفة ان تعلم ان نفوسنا في مبدأ الفطرة ليست عاقله بالفعل

بل

بل بالقوة وانما تخبر عاقله بالفعل بسبب تجزئتها اليه وذكر انما اذا طاعت الصور
 الجبرية التي في الخيال والكسبية ذلك استعدادا انما يحصل صورة معقولة خاصة
 بذلك الاستعداد اذ تشرق عليها نور العقل الفعال الذي هو اللوح المحفوظ لسان الشرح
 فصارت تلك الصورة لنفوسنا مجررة عن علائق المادة ومعنى اشرق نور العقل الفعال
 فيضان بك الصورة منه في انفسنا على تجايرها فيها فان الحركات كلها موحدة
 متشقة فيه على كل واحد وقد استقصى ببيان هذا في الايمان وفي جزئ من الطبعات
 متعاقدة للعلم الاعلى ففهم منه في نفوسنا ما تستعد له بحسب حصول المعاداة
 التي هي الجوانب الخاصة المتمثلة في الخيال فلو توال حصول الاستعداد لتوال ايضا
 تلك الصور فاستغشت نفوسنا نقش ذلك العالم كلمة اذ ليس في الخيال الا محو لاه
 من عند المبادئ الاولى وانما عوقه عنه خلوا القوابل عن الاستعدادات الخاصة
 المفكرة الرابعة ان تعلم ان هذه القوى كلها معاون النفس شتى
 بها في سويها اوطانها ولكنها مع ذلك متحدة متزايدة ومعطلة النفس عن
 احوالها وعز فعالها الذاتية ايضا اذا تشغلته بافعالها فاذا اخذ الحس الظاهر
 في خاص فاعلم استنبج الحس الباطن ففقد العقل التمه وتدخل عليه الفكر الذي انتم
 دون القوت المفكرة واخذت النفس ايضا الى الظاهر واقلت بجليتها عليه فان من
 شأنها الاشتغال بالفعل الاقوى من افعال قوى البدن مثبت افعالها الاستعدادات
 التي لا تلح فيها الى المفكر ايضا ولكن اذا تخلص الباطن لاجله ركزت الحواس للظاهرة
 ووقفت في افعالها وهكذا حال جميع القوى فان الشهوة شاغلة للنفس عن الغضب
 والغضب عن الشهوة ثم ان كانت النفس قوية قد استفادت ملكة الاستعلاء والتمسك
 على القوى البدنية فاذا استقامت الى افعالها الذاتية اذ عنت جميع القوى تحت
 تصرفها واستعملها اياها بحسب مصالحها الناجزة ولم يجد ال المعارضة سبيلا
 فما كان من القوى انما عين النفس في هذا المرام بالسكون والركول كان منه ذلك وما كان
 اعانته تزداد على نحو تزيده وتصرفه حسب خريفه وانطباعه بنقوش جريئة

الاولى شتى

استباحة

في لباس المانة وعلايقها بآذنية النفوس الكلية البرية عن شوايب المانة الفاضلة من
 العالم العقل اوجيكية لها ظهر اذعان فيه هـ المقصود من الخامسة ان الجرس
 المشترك الذي هو امرأة صور المحسوس ونوع النفوس الحرة التي لا تملك الادراك الحسي دون
 انطباع الصور فيها كما ينطبع عن الظاهر ينطبع عن الباطن واذا انطبع عن الباطن كان
 المنطبع فيه مشاهداً يجب مشاهدته بحسبان الحارجة فليست الصور المحسوسة
 المنطبعة فيه تغير مشاهدتها لورودها من الخارج بل تتمثلها وارثاً منها في هذه الالة
 فاذا تمثلت فيها صورة لا تترك خارج بل من داخل كانت مشاهدتها ايضاً فان المرأة لا تملك
 انطباعها بالصور الا خلافاً جهات الصور بل ينطبع بكل صورة حرة في طرفة بصرها
 اذا ارتفعت الجواريل والقوى المتخيلة شأنها اختراع الصور بالتركيب والتفصيل كما بينا
 فاذا انطبعت تلك الصور في الجرس المشترك رويته مشاهدتها كما يرى الصور الواردة من
 خارج اذ المدرك الحسي لا يحفظه هو نفسه انطبع في هذه الالة اما الامر الثاني فهو
 محسوس عام معنى انما انطبع في الالة مثاله لان ذلك الامر الثاني هو نفس المحسوس
 فكل ما انطبعت صورة في هذه الالة وردت من داخل او من خارج وانترعت من الامر
 الخارج او الداخل حصلت المشاهدة والادراك الحسي هـ واذا قد فرغنا من امر
 المقدمات فلنشر في ذكر مقصود هذا الفصل فنقول لن هذه الصور
 التي رآها المرض والمهرورون والنوم والكهنة ولن التي رآها ارباب النفوس من
 الانبياء والاولياء كلها لاسبابها الامور خارجة فان الامور المحسوسة الخارجية
 لا تختص برأها شخص دون اخر مساو له في النسبة الى ذلك الخارجي فاذا ورد بها على
 الجرس المشترك انما هو من داخل اعني من القوى المتخيلة الدائمة بالحركة في الصورات
 والخيالات والما كما نراعي الاستغالات من شئ الى مله فربما منه وجه ما ولى
 خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن طبع الجرس المشترك فتمثل هذه الصورة هبة الى
 عند كل الوقوع بالامانة لها ولكن صرنا هذا الصواب امر لن اجد ما الحسبان
 الخارجية المستخلصة لوجع الجرس المشترك رسومها ونقوشها فلا تسع لرسم

يوجع

محسوسة

الجميل

المتخيلة فيعوق المتخيلة اذ اعني العمل والشاغل تسلط العقل او الوهم عليها بالاضطراب
 والحفظ عن الاضطراب والحركة لكي تستعملها فيما يجنبها فتسكن لها سائفة عن
 التفرغ في الجرس المشترك فاذا انشغل الشاغلان او احدهما بغير سلطانها فاختدت
 في التلويح والتشبيح اما في النوم فقد انكسرت سورة اجدر الشاغلين وهو الجرس
 الظاهر فيعطل الجرس المشترك عما يتبادل اليه منه فتقبل المتخيلة عليه بالاستيلاء وتفتش
 فيه ما تجوز في حيزها من الصور المتخيلة فتقبل تلك الصور المتخيلة من رتبة مشاهدتها
 واما في حالة المرض فقد ضعف الشاغل الآخر وانخلت عقده الضبط عن المتخيلة
 فان النفس اقبلت على الملم الذي خربت البدن بسبب المرض واشغلت به عن تعقيف
 المتخيلة وضبطها عما سنن الاذعان والافتقار فلا حيز قوي سلطان المتخيلة و
 خلالها دفتت ككافة تلويحها ولم يبق في قوس الازالة من رعا وما سرية جال
 الخوف من الصور الهايلة المحوفة فهو بهذا السبب فان الخوف مستول على النفوس
 صدها عن قبول المتخيلة تحت الضبط فلا حيز استقبل المتخيلة رسم صورها هائلة
 في الجرس المشترك كصورة الغول وغير ذلك مما يحكي ولذلك قد مستول على النفوس
 الضعيفة العقل من احوال كشيء شئ فستند تلك الشهوة حتى يغلب النفس ويصرفه
 عن الضبط فيمر تلك الامور المشتهاه مشاهدتها لما ذكرنا الان هذه الصور التي شاهد
 في مثل هذه الاحوال قد تكون كادبة وهي التي لم تستند الى امور المتخيلة بل كانت
 من اختراعها الملهمة وقد يكون صادقة وسبب ذلك ان من النفوس ما هو اقوى
 وثباتها بالحوادث البدنية اقل فلا تشغلها صبيح القوى البدنية عن الافعال
 التي لها بذاتها بدسج للامر من جميعا فربما التفت فيما بين ذلك الى العالم العقل
 فادركت شيئا من الغيب مما يهتتمها ومما حصل استعدادها لقبوله وترك اثره
 المستقر الخيل فكسسته المتخيلة صورة مادية مناسبة له لان المتخيلة من معاون
 النفس مدعنة لها في افعالها وقد استخدمها النفس فيما عن لها من المهمات
 وبعد ما كسبت هذه الصور الباس المادى في معدن الخيل المنطبعة في الجرس المشترك

الاجرة
الارادة

فويت مشاهدة كما ذكرنا ههنا في حال النور والمرض وقد يكون لبعض النفوس
 في حال الصحة واليقظة مثل هذه المشاهدات وذلك بحسب كمال قوتها ووقوع المتخيلة
 ايضا اما وقع النفس فان سحر الجوانب المتخيلة فلا يلويها عن الالتفات الى عالم
 القدس ايضا بها الى الحواس واشتغالها بتدبير الدين واما القوة المتخيلة
 فانه لا يمنعها الجواسر عن استخلاص الجسر المشترك ولا يبرئ عنها بربها الكلية فلا يبعد
 ان يقع مثل هذه النفس في حال النقطة الثقات الى العقل الفعال واتصالات
 بجواهر الملايكه وانتهاز الفرصة في ادراك المعينات ففيعيش ذلك لاثر منها الى عالم
 التجل كما ذكرناه ثم ينقطع منه في الجسر المشترك فربما يسمع كلاما منظوما مما يرافقه
 او شاهد منظر او الحكمة او اجازة في طبه كلاما فيما يعنيه من عوارض
 اموره الا ان هذا الاثر الذي يقصر عن النفس الى معدن التجل ربما ادرشتم بعضه ارشادنا
 قويا لا كالف ما في النفس الابا الكلية والجزئية وربما جكاه الخيال فتنقل عنه
 الى شبيهه اوضه او قرب منه بوجه ما كما يكمل السلطان الشمس والعلم بالبحر وغير
 ذلك وعما الجملة فمجيئة هذه القوة الخيالية والانعاج بلسانها الى الانتقال وانما
 يصرفها عن هذا الانتقال الى ان اجدها مثل الصورة الملقاة في النفس من جانب
 القدس عما نعت الجلا والوضوح فذلك كما وصفها عن الثرف فيها حيثما تعرف
 الصور المجسوسة ايضا عن ذلك لثقة جلاها والثاني الضبط الذي يخرها من جهة
 النفس فان ذلك صار ايضا فاذا عرفت الامر ان جميعا عرفت المتخيلة في اسفلاتها التي
 لها بالطمع في ارشتم بعينه في المتخيلة كما يلقى الملكوت وكانت النفس مجتهدة تحسسه
 ونقطة الارزمنة كلامه مضبوطا جالسا في النور واليقظة كان وجها ضارحا لا يفتقر
 الى انا ولا رقيب انما كانه ونوابه اجتاح الى الخيوان كان حلا او الى الناول
 ان كان وجها واما النفوس التي ليس لها من القوة ما تلخص ذاتها عن شغل التجل
 فربما تستغرق في حال النقطة بالخال بدو شرا الجسر ويمر الخيال بجلد الروح الى ملة
 المتخيلة وهو ههنا كما تستعر بعضهم شدة جشيت وبعضهم شاعر شي شفاف

من عالم
 انما هو
 في عالم
 في عالم

او تراق لا يج يورث البصر ارتقا شافا فان كل هذا مما يجبر الجسر بدو شرا الخيال فستعد
 النفس سبب حرتها وسكونها عن شغل النفس افعالها لا تنهاز فرض الغيب كما ذكرنا
 واكثر ههنا في منعها العقول القابلة كل ما كمل لغير من ميسر المحس مثل الصبيان
 والبله من الناس فاذا جازت جواسرهم وتخلاتهم بهذا السبب وقد وكلوا او هاهمهم
 بطلب معين لم بعد ان يقع للنفس التفات في هذه الحالة المختلصة الى عالم الغيب
 وعلق ذلك المطلب منه فتارة يسمع خطايا وطلن انه من حتى وتارة يترأى له
 صورة مشاهد وشخص حاضرين بطلن انه من اعولن الجن فلعلى اليه من امر الغيب
 مما سطو هو به في غمار الجبر والخشي واستبته السامعون ويجدون جذوه
 يتداسر مما هم وترتيب شونهم السابكة والمستقبله ههنا تمام القول في هذا الفصل
 القول وهو كما في معرفة ذكر الامر المستور فليقر اخرها ههنا المورقة المحيطة
 بهن الاجزاء الفصل الثالث في شغل النفس في شدة
 منها الى المقصود الحق مرة الاول هو ان تعلم ان الامور كما ذكرنا الجزئية
 في هذا العالم انما حدثت من امور ارضية وامور سماوية اما الارضية فحدثت
 ما حدثت عنها بسبب قوى فعالة اما ارضية واما طبيعية يلاقى في منفعة
 اما طبعه اما القسريتين اليها اذا قرى الاعراض ارضية وطبيعة وملاقات
 هذه القوى ومواصلتها شغل ايضا مواصلة بين قوى فعالة سماوية فان
 الارادة حادثة ايضا ولا بد لها من سبب والاستدلال الارادة دائما والاستدلال
 ولا الى الطبيعة والالقيت الارادة بقا الطبيعة وليس في الارضيات سبب موجب
 غير هذين الامر وما قرنا ذكره الى المقدمة الثانية ويستخرج ايضا ان ذكر شغل
 الى السماويات واذا بطل تسلسل الارادة دائما وبطل انتهائها الى الطبيعة ولا سبب
 ارضي عنها انما استثنياه في حدوثها الى الحالة بسبب سماوية لما ذكرناه فستند
 الامور كلها الى السماويات وحدث ما حدثت عنها هو من بلته اوجه اما سبب
 حركاتها والتقلبات كما حصلت بسبب الحركات ولما لطابع اجسامها وطابع

نفوسها اذا استعدت الارضيات لقبول تأثيراتها سبب الحركات السماوية او المتكاثرات
 والمناسبات الواقعة بينها وبين الارضية واما سبب تصوراتها لأمور البحر والبرية
 وتصور الوجه الاصوب والقرب الى الجبر والصلاح من جهة المكين فما فان النفوس
 السماوية مدركة للجزيئات عالجو جزئ او عالجو غير عقل كحركاتها ومقرر في علم
 الاعمال من العلوم الحكيم وتصوراتها سبب الحوادث فحدث عنها ذلك الوجه الاصوب
 اذا لم يكن عنه سبب مانع من السبين الى وبين اقوى من هذا السبب وهذه الاسباب
 الثلاثة مسند ايضا الى مدا واحد لا سبب له عما تقررت ترتيب الاسناد اليه في
 العلم الاعلى هو سبب الاسباب ومبدع الكل لا اله الا هو جل كبريائه وعظمته
 الاله فلهذه مقدمة **المقدمة الثانية** ان عقل النفس الانسان
 قد صدر عنها امور وحوادث من غير واسطة الله بل ولا ارادة وذلك بحجود
 التصور كمن شئ عالج معروض عالجها وية فتوهمه السقوط بوجه اذعان
 الاعضاء وطاعتها للسقوط دون النبات والاستقرار وذلك بحجود الوهم القوي
 من غير واسطة شئ اخر حتى لو كان الجذع ملقى عالج لقرن من العدو عليه دون
 السقوط لانما ذكر الوهم القوي وقد صدر عنها انفعالات في البدن واستحالات
 في الكيفيات من غير فعل وانفعال جسماني او ملاقات بين العناصر الفاعلة كقياساتنا
 بعضها في بعض كهيئة العضد والعم الموجه انفعالا بدنيا من اشتغال الحرارة و
 جنودها وتغير المزاج قليلا قليلا او دفعة من مرض او صفة مجرى وهم قوا وكما
 انتشار النار بسبب تجميع الجاه وصور صورة مشتهية في الوهم وليس ذكر واسطة
 امر طبيعي او حجب استجابة مزاج وزيادة حرارة وتكون كوار نفوس في العضو
 المخصوص حتى انتشر سببه بل بحجود وقوع هذه الصورة في الوهم اوجب هيجان
 هذه الحرارة ويحيزها للرطوبة وسفيتها للبخار والريح في الاله وقد وصفنا في
 المسئلة المتقدمة ان نفس الانسان ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباعية
 او حلول فيه بل نوع اخر من الخلق وهو وجودها معه فيغني لتدبيره وينبغي بحالها

لقد

سبب الاله الفطري بينهما فاذا كان بعض النفوس قوية جدا غير مخدبة الى البدن
 بالكلية اما سبب مزاج اصلي سبب اختصا من هذه النفوس مثل الهمة او المزاج جاد
 بعد الاصلي فيقضي مثل ذلك او سبب مجاهدة في تركية النفس وتصفيتها وقطع علاقتها
 بقدر الامكان عن البدن وكذا انفعالات الطبيعة كما هو لا وليا لله الا برار امك ان نفوس
 تأثيرها الى غير بدنها فيحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى شغل المرض بكشفه
 وسبق للارض استغايه وكذا الحسف والزلازل والطوفان والصواعق او صرف
 الوباء والموتان بدعايه وبديل نفرة الطيور وطيرونها بالهدوء والوقوع وسورة
 السباع وسقوطها ما سكوت والخصوع الى غير ذلك من خواص العادات التي يكمل عن
 الهية ولا وليا المنقذ وقد مر من هذا القبيل ما ليس بادر وهو الاصابة بالعين
 فان العين اذا نعت من شئ كانت حالة النفسانية عند النجس منها كالمستعجب
 منه في صبه لا يوقف عليها وانما يستبعد هذا من نفس التأثير في الجاه
 على الملاقات او نفقه كيفية من جسمه في حيرة سبب فزاد بعد او محادار اوضة
 بينها فاما من تأمل ما قلناه من طاعة العناصر لتصورات النفوس عز هذا الشرط
 عن ولاية الاعتبار واذا تقررت المقدمات فلنخرج الى الغرض مقول
 هاهنا الفاظ ثلثة مستعملها الجمهور وهي السحر والطلسمات والبرقيات وقد تميز
 في العقل ثلثة امور هي الف كل منها الاخر ملغص كل لفظة منها معنى من هذه الثلاثة
 فاجد هذه المعاني الاثار النفسانية والانفعالات التابعة للتصورات المجردة
 غير واسطة امر طبيعي فهذه التصورات اذا استعملت في الشر وانما الخلق وتوزعهم
 في جهنم والضرر ومقاومة الافات والفتن تميزت بجزائزها لفظا كما تميزت معنى وشكلا
 امور غريبة كدش بين قوا السماوية ومن اجسام ارضيه مخصوصة تميزت
 واشكالها واوضاعها وتخصها بالطلسمات وشكلا لثما امور غريبة من اجسام
 العنصرية كدش خواص غريبة فيها مثل جذب المقاتل لطيفي لمخبر باسم التبرجات
 فاما ما يستعملونه من الوش والنجورات والرق وغير ذلك من الافعال ليزيل الشر او

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هذه رسالة لقاضي القضاة عمر سهلان الساول رحمه الله اعلم ان تحقق
نقص الوجود من خواص المنطق ولاجله اضطررت فيه ارا القداما حتى ظن بعضهم
ان نقصها هو من جنسها حسب ظنة في المطلقة وقد كلف اخلا المشاخر من جزاه
الله عن اهل العلم خيرا بيان ذلك في اضطراب والخلل في كنهه لكنه مع جلال قدره و
اصابة نظره في طرفي الجابر والسلب وجمدة لان نقص الوجود في طرفي
الجواب والسلب ويمكن ان يحل وجه لجعله الوجود جمدة اما الضرورة فيها جميعا
فلا وقد اشرت هذا في كتاب الصائير ثم اني بينت في ذلك الكتاب نقص هذه القضية
على جهة ولما اختلفت باختلاف النسخ لكون جميعه موافق للحق فنقصها جعلت جمدة
لان نقص الكليتين والجوئين جميعا في بعضها خصصت الكليتين بالضرورة الموافقة
والمخالفة والجوئين بالضرورة الموافقة والضرورة المخالفة ووشكر لظرفنا
التهافت ان نقص كل قضية شئ واحد لا غير فكيف تصور ان كون جميع هذه الوجوه
جما فموقف على هذا الاختلاف ولكن حرا وليس ذلك عن غفلة ساقط الاعم او عن
جهالة وغرر الصرح وانما ذلك لاختلاف القضية الوجودية به ووقوع هذا الاسم
على معان ثلثة مختلفة بسبب تناول بعضها من اقسام القضايا التي تتماثلها وله
المعنى الاخر كما اشتهر في هذه الرسالة واقدم على بيان معاني الوجودية مقدرتين
احدهما بيان اصناف القضايا التي تعمها المطلقة العامة والاخرى في الوجود
الثاني العالم لجميع اجاد الموضوع اعني دول المحمول جميعها لا يتصور فيها ليس
بضرورة اولها **الاول** فقول المحمول بالنسبة الى موضوعه
اما ان يكون ممتعا او ولعب العلم له او غير ممتنع المتع اما ان يكون واجبا
وعليه او حازا لوجود العلم له عن الامتناع والوجوب قد بحثنا في لفظ
واحد يعتبر عنهما وهو لفظ الضرورة والمحولات الضرورة على اقسام منها
ما ضرورته مقبلة بشرط ومنها ما ضرورته مطلقة فالتى على الاطلاق هو لن

يعتقدونها الجن فيشر عليهم تعاطي افعال منجية فيما هو صدق من المرام فهو كمن
جميع هذه الامور اما من حيث غرر الاشياء من فهو من قبيل الاطلاع على الغيب بسبب
ربا الوهم وتعلق القلب بطل بعينه ومباشرة افعال صارفة كقولهم ان ذلك الصواب
على الخصوص فلا يكون من مقتضى النفس فما بين ذلك عند استقرار الخيال لهذا الطلب ان
العالم العقل وطلعه على امر غيبى مناسبتهم خلقه القوه المتخيلة ومثله اما على جهة
او على كونه ما قاما قدماه ومن حيث انه مباشرة لكل الاعمال المشاير ما مستبح اثارا
عربية فهو من قبيل الطلعات ان ارجح الى رعايه مناسبتة من تلك الافعال المشار
اليها ويزعمون بما يتبعه او من قبيل التبرعات ان يستحي عن تلك الشريطة واما ما ورا
ذلك مما يعتقد امر الجن وانما اجسام لطيفة تشكل بأشكال مختلفة فقول لا
محصول لو ليس الجن الا جف هذه الاشباح المتمثلة في الباطن اما للكهنة على اختلاف
اصنافهم من السحرة والمطلعين والضعفاء العقول فاما ما تمثل لازكيا النفوس من
الانبياء والاولياء فهم الملائكة المنتهجة المصورة بصورة الاجسام وما لغونه
البرم من الكلام فهو وحي صراح من عند الله تعالى ان كان الملقى اليه نبيا او الهام
وكرامة ان كان وليا واذ بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة هذه والحمد لله العجل
والصلوة على محمد وآله الطاهرين والحمد لله

العلم

المتشبه



يكون المحمول قائما للوضوع لم يزول ولا يزال لقولنا الله حي والشرائط المتروكة
اما دوام وجود الموضوع سواء زال الوصف الكون وضع معه والوضوع باق لقولنا
كل ما حي جولى ولم يزل الا اذا عزم الموضوع لقولنا كل انسان حيوان او دوله الوصف
الذي وضع معه سواء ديم ذكر الوصف دوام وجود الذات او لم يدم لقولنا كل اسود
محتاج للبصر فمعه ما يغنى اسودا مادام موجودا ومنه ما يزول سواء كان موجودا
ويعرف ان الوصف المتروكه للضرورة ولزوم دوام الذات باعتبار الضرورة
المقتضية به ان لم يلفظ بعد دوامه او لادوامه غير اعتبار الضرورة المقيدة بوجود
الذات وقد يكون الشرط وقتا ما من اوقات وجود الوصف لقولنا كل قاطع مسافة
فكأنه قطع نصفها او لزمان اوقات غير قبله او بعده لقوله كل مولود فله وجه في
الرحم او لا كبح مفارسة الوصف او بما شبه كقولك متفكس وقتا ما لا محالة ولا بد
ان يكون جالسا او قفيلها في الوقت قد يكون محينا كوقت الانكسار وقد لا يكون
محينا كوقت التسفس ومن شرط دوام المحمول لقولنا الانسان ماشى بالضرورة ما
دله ما شيا هذه اقسام القضايا الضرورية مطلقا ومقيدة ها وقد وضع للمطلع
بين المنطقيين عما حيل المتروك بدوالم الوجود من قبيل الضرورة المطلقة حتى اذا
اطلقوا لفظ الضرورة فهموا منه المعنى جميعا لا المعنى الاول فقط وعلم ان محجا
معنى واحد كما ذكرنا في البصائر وشار اليه ايضا افضل المتأخرين في الاشارات
فاذا عرفت هذه الاضافات علم ان القضية المطلقة هي التي يجب فيها بوجود المحمول
للموضوع من غير بيان دوامه او لادوامه مح جولى انما كان قصدا لا محالة على
جميع هذه الاقسام المقيدة مرة الثانية هي ان دوله الجمل لا جميع اجاد
الموضوع هل يتصور ان يكون بالضرورة حتى ان ما ليس بمزور من المحمول
قد يكون دائما ككل واحد من اجاد الموضوع ام لا يجوز البته دوله ما ليس بمزور
للاولاد من اجاد الموضوع فهذا لا يصح المنطق الحكم للذات فيه من حيث هو منطق
فلا يجوز من القضايا باعيا كل واحد من القديرين وسيطره لان كل واحد منهما قد

حسب القول البصير فان ما ليس ضروريا فلا يورث له جرح آحاد الموضوع هذا واما القول
في بعض آحاد الموضوع فيصور من غير ضرورة بل يكون من الناس اسفل الشرح ما لم يوهب
واذ قدما ما يجب تقدمه فنقول الفصلية الوجودية كما اصطلاح عليه
المقدمون هي مما حكم فيها بوجوب المجموع للموضوع من غير ضرورة اما الدوام فان
نفينا عن حكمنا التلازم فيما لا يـ ان يتردد فيه وقضينا بان الدوام الكلي لا يكون الا
ضروريا فلا شك في حروجه عنها اذ هو نفس الضرورة وهي غير داخلية فيها البته وهذا
هو اختيار ابن البصير ولنزل بعضه لزوما كـ المنطق فهذا يدخل في الوجودية
ام لا اما افضل المتأخرين فلم يخرج كلامه عن جد التلازم في موضوع يقول في اشارته
والقضا التي فيها ضرورة شرط عن الذات فقد خص باسم المطلقة وقد خص باسم الوجودية
ولا شك بان الضرورة شرط الوصف ضرورة شرط عين الذات ولنزل الوصف دوام
الذات يعقبي فتواه ان المشروط بشرط الوصف ولن كان دائما فما دخل في الوجودية
كيف وقد اورد القائمة في الفصل المشترك على تحقق الكليته الموجبة في الجملة في
فانه كما فرغ من بيان الضرورة مالا يذكر الدائمة واظهر التردد من حيث كونه منطوقا
لن غير الضرورين هل يتصور دوامه الكل واجد من آحاد الموضوع ام لا ثم قال قد
انه تصور بعد سطر المنطق فيما لا يكون الا كذا ثم عدها اصنافا من القضايا واعطف
كلامه بان قال فانه كلها اصناف الوجودية فيتميز ان يكون قوله هذه اصناف
الوجودية اشارة الى ما صير اللاحق ويحتمل انه يشير الى اللاحق ايضا مع انه لما انتهى الى
تقييد الوجودية قال في الكليته السالبة عنها لانه لما سبق الحكم ان كل حريف عنه
بـ وقاما لا دائما فانما ضالمة كذا وكذا وهذا حكم جزم بان الدوام خارج منها
معرف ما خلاص فتاويه في هذه الواضع من كتابه محمودة وتروى في قول الدوام
الكل الغير الضرورين تحت الوجودية وخروجه منها ولو احدث احد ما من الشك في
من الالفاظ الموصفة لهذا الاختلاف الاسر القول وخرج عن الموضوع ثم لن حكمنا
ان الدوام الكلي لا يكون الا ضروريا فلا شك ان الدوام في بعض الآحاد لا يكون ضروريا

فلا يدخل الدوام في نقضها اما الكل فالتنقيض نفس الضرورين واما الجزوي فالتنقيض
 الجزئية الوجودية دوله الجملية البعض بل والضرورة واما كذا بالضرورة بنظره
 كون في الكل فاذن لان نقض الجزئيات هذا التقدير اما ضرورة الاحاب في الكلام
 ضرورة السلب فيه ولن حوزناه فكلها الروايات في الكل حسب ما كذا بالضرورة
 فيه ومجملها لفظ الدوله الكل مطلقا مع على الضرورة في الدوله ايضا على الوجه
 الاول فيحصل من النوع هذا ان ينقض هذا الصنف من الوجودية الدوله في الكل ليس
 مع جولة الضرورة في الجزئين على احد التقديرين هـ واما الصنفان الاخرين
 فلا اختلاف من قصدهما فان الصنف الذي الدوله الكل لا يذهب الدوله فيما يوافقها
 في الكيفية بل انما يذهب الضرورة فقط اما فيما لا يوافقها في الدوله والضرورة معا
 وصدق عليها جميعا الدوله اما لا يدخل الدوله الا في بعض الاحاد فلا يذهب
 الدوله ايضا في المواضع لان الدوله اما ان يكون البعض وليس كذا حسب حوا
 دخوله فيه فانك اذا قلت كذا ح وحذرت لن يكون ح دائما لبعض الاحاد
 فلا يذهب فذلك هذا ان يقول بعض بـ اباح ولما لن يكون في الكل وهو نفس الضرورة
 على هذا الوجه فلا يذهب دوله المجموع جميع احاد الموضوع في هذا الصنف على
 بقدر جعلنا اياه ضروريا فاذن لا يذهب هذا الوجه ايضا فيما يوافقها في الكيفية
 على الضرورة فقط واما فيما لا يوافقها في الدوله الغير الضرورين والضرورة معا اما في
 الكل لا واما في الدوله في الكل وفي البعض وفي الثاني فالدولاه في البعض فقط ومشارك
 الدوله والضرورة في الدوله المطلق فاذن لان نقض هذين الصنفين جميعا الضرورة
 في المواضع والدولاه في الخالف فاذا قدر عرفت نقض هذه القضايا وما يندرج من
 الاختلاف حسب اختلاف القضايا في نفسها فاعلم ان اجبت اوردا في بعض النسخ
 جهة لان نقض الدوله في طرف الاحاب والسلب كان ذلك نقضا لوجوده بالضرورة
 الصفة التي لا يدخلها الدوله اصلا ولا في شيء من احاد الموضوع وجه اوردا الضرورة
 في المواضع والدولاه في الخالفه في الكل ليس معان ذلك نقض التي يدخلها

نبتن الضرور

فلا يدخل هذا الروايات الوجودية حتى ان احاد الموضوع في الوجودية بالقضايا
 التي لا تدخل في الدوله تحت الوجودية ولا شيء من احاد موضوعها وكذا لن يقال يدخلها
 ايضا ما يقع في البعض احاد موضوعها وهذا هو الاظم للضرورة في الدوله انما اخرجناه
 من شمولها كيلا نقل القضية مطلقا متساوية للضرورة واذ لم يكن الدوله الجزوي
 فيها ضروريا لم يدرج الحاجة الى اخرجها من عمومها اذ لا نقل سببا لندرجه مطلقا
 مع كل من مجموع هذا الكلام من اصناف ثلثة من القضايا تحت لغة كورن بق على كل
 واحد منها اسم الوجودية الاول في حكمها بوجه المجموع للموضوع من غير
 دوامه شيء ما من احاد الموضوع والثانية هي التي حكم فيها بوجه المجموع في كور
 دوله لبعض احاد الموضوع لا جميعها والثالثة هي التي حكم فيها بوجه المجموع
 جواز دوامه في احاد الموضوع اذ لم يكن ضروريا واذا ثبتت لن محال القضايا
 التي يقع عليها لفظ الوجودية مختلفة اسفا العجي والاستسكار من اختلاف نقضها
 فليس نقض كل صنف منها اما لا يدخل الدوله اصلا ولا في شيء من احاد موضوعه
 فنقض الكل ليس فيها لا تختلف سواء جعلنا الدوله الكل ضروريا او حوزناه فيما ليس
 ضروريا لانك اذا قلت كذا ح ابي بالوجه الذي لا بد ومرت شي ما من جزئيات
 الموضوع فكله دوله الاحاب في البعض وفي الكل ايضا ان تصور فيما ليس ضروريا
 وكذا ضرورة الاحاب في الكل والبعض ويكفي ايضا دوله السلب في البعض وفي
 الكل ايضا على هذا التقدير وضرورة السلب ايضا فيها وليس يتصور الدوله الكل في
 الا ضروريا فلا نقض كذا بالالدوام الكل زابدا على كذا بالالدوام الضرورين في طرف
 الاحاب والسلب وانما نقض كذا بالالدوام الغير الضرورين وهو اذا كان في البعض
 فقط لكن على ان تقدر قدر في طرف الاحاب والسلب الضرورة والدوام فلا
 ضرورة وصدق عليها الدوله مطلقا فاذن نقض الكل في الوجه في هذا الصنف
 مع كذا ح بالوجه هو ليس بالوجه كذا ح بل اما دائما بعض بـ ح وليس
 ح كذلك واما نقض الجزئين مختلف فان لن لم يوز الدوله الكل فيما ليس ضروريا

رسالة في التيسير

الدوام في الكلام أيضا فمن لم يرس في ذلك الكار جعلها وجودية إذا الدوام الكلي ضروري
عندما قطعنا وحش خصصنا الكليتين بالدوام في الموافق والمخالف معا والجز يتن
بالضرورة في الموافق والدوام في المخالف فهو لنفسه على نقض الصغير جميعا معروض
واحد المخالف لا يفهم الفطن ذلك فانه إذا عرف لز الدوام في طرفي الإيجاب والسلب
لا يكون إلا في نقض ما لا يدخله الدوام أصلا ووجه مذكور في الكليتين فاس عليها
الجزئي أيضا وإذا عرف لز الضرورة في الموافق والدوام في المخالف يكون في القسم
الأخر ووجه مذكور في الجزئي فاس عليها الكليتين أيضا ولو كتبت قبلت الأمر وجعلت
الدوام في طرفي الإيجاب والسلب في الجزئي والضرورة في الموافق والدوام في المخالف
في الكليتين لهذا الغرض لما زاننا من غير مزية للمذكور عما المتروك بل لم يصح بهذا
التفصيل في ذلك الكتاب ولم أخرج من القوة إلى الفعل اعتمادا على أنهم المسجلين
حسب فأنهم إذا عرفوا الوجودية على مقتضى ما رآه ذلك الكتاب وعلى التي حكم فيها
بوجود المحمول للموضوع من غير ضرورة ولادوا كل عرفوا أن الدوام المحمول فيها
غير منفي فهو لز موجود حيث شمل عليه وكما أن يوجد خاليه عنه ولا يخالفه كلف
بعضها باخلافا فإنا راوا الاخلافا في النقص وعلموا أن نقض كل قضية واحد
سواء بسبب هذا الاخلاف الموافق ونقضها فخرجوا الوجهين عن القوة إلى الفعل
بإذن فكر وأهون سعي واجتنوا اللحن ولم يبدروا إلى الخطية حسب انطواء هذا
العلم عنهم والمضطر اعراض في كشف بعض المعاني وانما به إلى أقصا غايات الموضوع
وسبقه بعضها بما سمع سحيق فلا يسارعوا كتبهم بساخر كل خيال التي
تبيح قولهم والقدر فيهم فما كل أيضا شجرة ولا كل ما جسد رائد وكل ميسر لما
خلق له والحمد لله العبد ومقبض العدل بخت الرسالة

محمد بن عبد الله بن خنيس

ك
للسيد من الضار اولم
بلا حال الكلام العلاء
في هذا الكلام
ابن حامد بن محمد
الغزالي ورياسة
في هذا الصنف في كتابه



در

بالامكان الخاص بنوع كل واحد بالامكان الخاص للزحاما ان يكون بالفعل
 والامكان لا يكون بالفعل بل بالقوة فقط فان كان بالفعل دخل تحت الحكم
 العام على كل شيء فكان له غير ضروريين الوجود والعدم ولن يكون بالفعل
 بل بالقوة فقط فلا يجوز ان يكون له ضروري الوجود او العدم لانه
 لو جاز ذلك وفرضنا ان يكون بالفعل فان ذلك ممكن وفرضنا ان
 موجودا ليس محال فاذا فرضنا ذلك وكان ضروري الوجود او العدم لم
 يصح قولنا كل شيء هو بالامكان الخاص لان الجيم بالافعال
 وانه ضروري الوجود او العدم مع ان النتيجة ممكنة خاصة ولكن
 الضعيف مطلقا عامة ويقرب بها الكبريات الست على الترتيب
 الاختلاف الاول كل شيء بالاطلاق العام وكل شيء بالامكان العام
 بنوع كل واحد بالامكان العام لان كل واحد لما كان موصوفاً وصفاً بالفعل
 فاذا حكمنا على كل شيء بالامكان اندرج تحت هذا الحكم وكانت
 النتيجة تابعة للكبريات في الجملة الاختلاف الثاني كل شيء بالاطلاق
 العام وكل شيء بالاطلاق العام فالنتيجة ايضا بهذا الاطلاق لما ذكرنا
 الاختلاف الثالث كل شيء بالاطلاق العام وكل شيء بالاطلاق
 المنعكس بنوع كل واحد بالاطلاق العام لان لما كان موجوداً لم يعدم
 بوب موجوداً لم يعدم كان أيضاً موجوداً لم يعدم لان يكون
 موجوداً له مادام ح وان كان ذلك جازياً فالنتيجة اذاً مطلقة عامة
 الاختلاف الرابع كل شيء بالاطلاق العام وكل شيء بالضرورة
 فالنتيجة ضرورية لما ذكرنا في الاختلاف الاول الاختلاف الخامس
 كل شيء بالاطلاق العام وكل شيء بالوجود بنوع كل واحد في وقتاً
 لادائماً لان لما كان جاصلاً بالفعل لم يعدم لادائماً بل وقتاً ما
 كونه بالفعل واما وقتاً اخر معيناً او غير معين وبجاء بالفعل

اختلاف
 تنوع الكبريات

مطلق

اثبات محلي

مطلقاً كان أيضاً جاصلاً لادائماً بل وقتاً ما ولا يلزم ان يكون جاصلاً
 مادام موصوفاً بجواب وقتاً ما اي وقت كان بشرط ان لا يدوم
 الاختلاف السادس كل شيء بالاطلاق وكل شيء بالامكان الخاص
 بنوع كل واحد بالامكان الخاص لما عرفت في الاختلاف الاول ولستكن
 الضعيف مطلقاً منعكساً في الاختلاف الاول كل شيء بالاطلاق
 المنعكس وكل شيء بالامكان العام بنوع كل واحد بالامكان العام لما ذكرناه
 من قبل ان ب الاوسط لما صار كله محكوماً عليه بانه بالامكان العام
 ادخل في الضعيفته وكان الحكم على كل الاوسط حكماً على الاصغر ضرورة
 الاختلاف الثاني كل شيء بالاطلاق المنعكس وكل شيء بالاطلاق
 العام فالنتيجة مطلقة عامة لما ذكرناه الاقتران الثالث كل شيء
 بالاطلاق المنعكس وكل شيء بالاطلاق المنعكس فالنتيجة كل شيء
 بهذا الاطلاق تعرفه مما بيننا كعليه الاختلاف الرابع كل شيء
 بالاطلاق المنعكس وكل شيء بالضرورة فالنتيجة ضرورية ولا يخفى ذلك
 عليه الاختلاف الخامس كل شيء بالاطلاق المنعكس وكل شيء
 بالوجود فالنتيجة على قياس ما ذكرنا كل شيء في وقت ما لادائماً
 الاختلاف السادس كل شيء بالاطلاق وكل شيء بالامكان
 الخاص فالنتيجة ممكنة خاصة على القياس المذكور ولستكن
 الضعيف ضرورية في الاختلاف الاول كل شيء بالضرورة وكل شيء
 بالامكان العام فالنتيجة ممكنة كما لا يخفى عليك الاختلاف الثاني
 كل شيء بالضرورة وكل شيء بالاطلاق العام فالنتيجة مطلقة عامة
 لما سبق الاختلاف الثالث كل شيء بالضرورة وكل شيء بالاطلاق
 المنعكس بنوع كل واحد لادائماً مادام موجوداً الذات وذكرنا الاشارة
 في الاختلاف الرابع اذا كانت الوجودية هي التي يكون الحكم فيها مادام

ان الشيء ضرورة ولعله قال ذلك لان الادم في الحليات ضرورية الالتم
المنطق لا يعرف ذلك من حيث هو منطقي ولا عليه لن تعرفه ايضا فحقه ان
يقول ان الشيء دائما ولم يقل ضرورة الاقتصر لن الرابع كل جـ
بالضرورة وكل بـ بالضرورة فالشيء ضرورة الاختصاص الى مس
كل جـ بالضرورة وكل بـ بالضرورة فالشيء ضرورة الاختصاص الى مس
هذا الاختصاص لا ينتج اذا كانت الوجودية هي التي تكون الحكم فيها دائما مادام
الموضوع موصوفا دائما ووصفه لا دائما لان هاتين المقدمتين لا تصدان
مثالانا اذا قلنا كل جـ بالضرورة فقد قلنا ان كل ما يوصف فيه فانه
مادام موصوف الذات فهو بـ واذا قلنا وكل بـ فهو ا مادام بـ لا دائما
فقد قلنا ان كل ما يوصف فيه فانه بـ وقلنا لا دائما وهذا
خلاف الصغر فاذا لا نستقيم قياس صادق المقدمات ثم اذا لم تكن الوجودية
من هذا الجنس بل كان من جنس ما لن الحكم يكون فيها وقاما لا دائما من غير
تعرض الوصف الذي وصفه الموضوع حتى يكون معنى قولنا كل بـ
بالوجود ان كل ما يوصف فيه فانه بـ وقلنا ما اى وقت كان
معينا او غير معين كالخسوف والتعفن للقمم والاشنان فينبغي القياس
ويكون الشيء تابعة للكبرى في الجملة لكن الوجودية لما كانت محتملة
فهذه الجنبين لا يمكن ان يقال ان الصغر بالضرورة والكبرى بالوجودية
ينبغي على الإطلاق بل يجب لن فصل الامر فيه واستدرك بعض المحققين
وكهو صاحب البصائر وجهه عليه السلام فقال قوله لن هذا الاختصاص
غير صحيح اما تعليقه ذكر لكذب الكبرى كليس كذلك على الإطلاق لانه
قد يكون لكذب الكبرى وقد يكون لوجه اخر وهو انعدام الوسط بما
القياس وذلك بان يكون المادام جـ وامن الموضوع فيكون نظم القياس
حينئذ كل جـ بالضرورة بـ كل ما هو بـ لا دائما بل وقاما فهو ا

التي تسمى

وهذا لا ينتج لان البـ المحجول على الاصغر غير البـ الموضوع الاكبر لان البـ
المحجول عليه بالصفة البائية دائما والبـ الموضوع الاكبر بالصفة
البائية وقاما لا دائما فلا يكون الوسط اذا في القياس واجدا مشتركا
فيه فلا يلزم منه شيء لهذا المعنى لا لكذب الكبرى فاننا اذا جعلنا المادام
جـ وامن الموضوع لم يكن قولنا كل بـ لا دائما فهو ا حكما منا على كل بـ
بانه موصوف بـ وقاما لا دائما حتى يكون ذلك خلاف الصغر
بل يكون ذلك حكما منا بالالف على ما ليس دايما من جملة الموصوفات
بـ اذ يجوز ان يكون الذوات الموصوفة بـ قسمين احدهما موصوف
بالضرورة وفي كل ما يوصف به والثاني موصوف بـ وقاما لا دائما وهي
غير الموصوفات بح في اصل الاستدراك هولن الشيء على عدم الانتاج
بكذب الكبرى حرما وكان حقه ان يرد فقول لا شيء اما لكذب الكبرى
واما لاختلاف الوسط وعدم القياس وقد اجاب بعض المحققين عن
هذا الاستدراك بان الشيء قد على عدم الانتاج باختلاف الوسط في كتاب
الاورسط للجرحاني ولم يرد هذا الجيب ان الاستدراك المتوجه على كلامه
في الاشرا رات لا يندفع بكلامه الغير المستدرك في الاوساط للجرحاني
وقد رد القاضي الامام صاحب البصائر فقال لا اعتراض على الاوساط
كالاعتراض على الاشرا رات فانه حكم حكما يثافي الاوساط بان لا قياس
لاختلاف الوسط وليس اختناق القياس ابدل في هذا الاختصاص لاجل
اختلاف الوسط بل لكذب الكبرى ابتداء وفي كتاب الاشرا رات حكم باختناق
القياس مطلقا لكذب الكبرى وفي الاخر حكما يثافي باختناقه مطلقا
لعدم الوسط وليس جد الحكمين صادقا لو ترك على الإطلاق بل صدق كل
واحد منهما على وجه دون وجه فبينما نحن صدق الحكمين شيئا ليس
نيل الحق على طائفة ليه ولو لم يغير هذا لنا لاننا من ان سبق الهم اجد

ان الوجهين شئ واحد كيف وقد سبق الى فهم افضل تلازمته وهو صاحب
 التحصيل فانه يذكر الوجهين في كتابه كمن يعتقد مما وجهنا واجدا اذ تعلم
 امتناع القياس او الكذب الكبير ثم في اثبات ان الكذب بهم على اختلاف
 الوسط من غير ان يميز بينهما بلطفة اما اولطفة او الى غير ذلك من الالفاظ
 الصالحة للتمييز بين وجهين مختلفين فهذا ما ذكره القاضي الامام ردا على
 هذا القائل الذي ذهب عن الشيء تقدير الاستدراك للترك اذا اصبحت وتاملت
 حاشا له لكان عرفت ان هذا الاستدراك غير واقع البته لان الكلام في
 اختلاط الضرورين والوجودين العرف وانما يكون انقضيه وحده اذا
 كان اللادولع جزوا من المحول اما اذا كان جزوا من الموضوع لم تلزم وجوده
 بل مطلقة عامة لانا اذا قلنا كل ما هو ب لادايما فانه لو كان موضوع
 انقضيه هو الباقى الذي لا يدور له صفة البائية والمحول هو المثلث هذه الصفة
 متعوضة لكون هذا الحكم دائما او غير دائم فانه حكم بالجاب اياها هذا الموضوع
 المذكور غير تعرض حجة من جهات الحكم فكان هذا مطلقا عاما ولم يكن
 وجوده بالادايما من ان هذا المحول ليس بواجب لهذا الموضوع وعند ذلك يكون
 اللادولع جزوا من المحول لا من الموضوع فيكون امتناع القياس في هذا غير
 الاختلاط للكذب الكبير لا غير كما ذكره الشيخ في الاختلاط السادس
 كل حرب بالضرورة وكلرب انما كان الخاص بجهة كل حربا انما كان الخاص
 لان الاكبر لما كان غير ضروري الوجود والعدم للاوساط واللاوسط موحدا
 بالضرورة للاصغر كان الاكبر ايضا غير ضروري الوجود والعدم للاصغر
 ولستكن الصغر وحده في الاختلاط الاول بالوجود كل حرب
 وبالايمان العام كلرب استية بالامكان العام كل حربا لان الاكبر كمثل
 ان يكون موحدا للاوساط دائما وبالضرورة ونحوه لان يكون موحدا له
 في وقت ما ونحوه لان يكون موحدا بالفعل لا بالقوة واللاوسط موحدا للاصغر

كانت

في وقت ما لادايما وعلا نقدر ان يكون الاكبر ضروريا للاوسط كان ايضا ضروريا للاصغر
 وعلا نقدر ان لا يكون ضروريا بل يكون موحدا له في وقت كان في ذلك الوقت
 ايضا موحدا للاصغر وعلا نقدر ان لا يكون موحدا للاوسط بالفعل لا بالقوة
 فقط لم يجب ان يكون موحدا للاصغر بالفعل بل جاز ان يكون بالقوة فقط فاذا
 النتيجة هي التي تشتمل على هذه القدرات فكانت ممكنة عامة الاختلاط
 الثاني كل حرب بالوجود وكلرب بالاطلاق العام فالشيء مطلقة عامة
 تعرفه بما قد ذكرناه الاختلاط الثالث كل حرب بالوجود وكلرب
 بالاطلاق المنعكس فالشيء مطلقة عامة لا وجوده ضروريه لان اموحده
 لب مادام له صفة البائية وب موحده لجزء وقت فيكون ان ذلك الوقت
 ايضا موحده لجزء في غيره من الاوقات كمثل ان يكون موحدا او كمثل ان لا يكون
 فالشيء اذا مطلقة عامة هذا اذا كانت الصغر وحده لا يتغير فيها وقت
 اضاف الموضوع موصوفا بما وصف به بل اعم منه حتى يكون معنى قولنا بالوجود
 كل حرب ان كل حرب موحدة في بعض اوقات وحواله لا في جميع الاوقات ب
 اما اذا تغيرت فيها وقت اضافها بما وصف به حتى يكون معنى قولنا بالوجود
 كل حرب ان كل حربا موصوفا بالادايما كانت النتيجة مطلقة
 منعكس محتملة الضرورة لان صفة الالفيه من لوازم صفة البائية مع حوز
 ان يكون اعم منه وصفة البائية من لوازم صفة الجمية فكان صفة الالفيه
 من لوازم صفة الجمية فكان صفة الالفيه من لوازم صفة الجمية مع حوز
 ان يكون اعم منه اي مع حوز ان يكون موحدا لا غير صفة الجمية الاختلاط
 الرابع كل حرب بالوجود وكلرب بالضرورة فالشيء ضرورة الحاجة الى البيان
 لاقتصر لن الخامس كل حرب بالوجود وكلرب بالوجود فالشيء ايضا وجودية
 لان اموحده لب في وقت لادايما وب موحده في وقت لادايما كان
 موحدا لجزء في وقت لادايما الاختلاط السادس كل حرب بالوجود

وكلرب بالامكان الخاص فالشيء ممكنة خاصة لان الممكن غير ضروري الوجود
والعدم للملازمة فيكون كذلك ايضا للاصغر لان الترابط الاصغر تحت الاوسط
ولستكن الصغر ممكنة خاصة والاحتياط الاول كلرب بالامكان
الخاص وكلرب بالامكان العام بفتح كلرب بالامكان العام لان اذا
كان ممكنا حقيقيا لم يكن بفتح فعل قدر لن يكون بالفعل دخل تحت الحكم
العام على كلرب فكان حرا بالامكان العام وعلى قدر لن لا يكون بالفعل
بل بالقوة فقط فكان جائزا له ان يكون بالفعل فكان جائزا ان يدخل تحت
الحكم العام على كلرب فكان جائزا له ان يكون بالامكان العام او جائزا لن يكون
ممكنا فهو ممكن فاذا الشيء ممكنة خاصة لا خاصة لان ما جاز لن يكون ضروريا
وجاز لن لا يكون ضروريا والممكن الخاص لا يجوز لن يكون ضروريا الاحتياط
الثاني كلرب بالامكان الخاص وكلرب بالاطلاق العام بفتح كلرب
بالامكان العام لان حرا قدر لن يكون بالفعل دخل تحت الحكم العام
على كلرب وكان حرا بالاطلاق العام وعلى قدر لن لا يكون بالفعل بل بالقوة
والامكان فقط كان جائزا له لن يدخل تحت الحكم العام على كلرب فكان جائزا له
ان يكون بالفعل مطلقا ففعل قدر يكون حرا بالفعل مطلقا وعلى قدر يكون
جائزا له لن يكون بالفعل فالشيء اذا ما شملها وهو الملك العام الاحتياط
الثالث كلرب بالامكان الخاص وكلرب بالاطلاق المنفك فكان بالامكان
العام لما ذكرنا لن بفتح كلرب بالامكان الخاص والعدم وعلى قدر لن يكون
موجودا بالفعل كان ايضا موجودا وعلى قدر لن لا يكون موجودا
لن لا يلزم لن يكون اموجودا لن لا يكون بل بما كان موجودا له دائما
فالشيء اذا ممكنة عامة الاحتياط الرابع كلرب بالامكان الخاص
وكلرب بالضرورة بفتح كلرب بالضرورة لما ذكرنا في الصغر الممكن والكبرى
الضرورة الاحتياط الخامس كلرب بالامكان الخاص وكلرب

بالوجود بفتح كلرب بالوجود لما ذكرنا في الصغر الممكن العامة والكبرى الوجود
انه لن يمكن الشيء وجوده فكون حرا دائما او دائما ليس ولا يوجد
منها حال ان كلرب لما يمكن ان يكون بفتح فاما فرضنا هذا الممكن موجودا فكان
حرا دائما دائما او دائما ليس بفتح فاما قلنا كلرب بالوجود فهذا خلف
وقال صاحب الصغر بل في الشيء ممكنة حقيقته وبفتح ذلك بفتح الحرا يستلزم
القبض الا انا نقول كون الشيء وجوده لا يمنع كونها ممكنة حقيقته فان كل
وجودي فهو ممكن حقيقي ولا يعكس فقد يكون الشيء ممكنا حقيقا ولا يكون
وجوديا وليس من شرط الممكن الحقيقي لن يكون موجودا اولن لا يكون موجودا
فيما اتفق ان يكون الشيء دائما موجودا او معدوما لموضوع ما وهو ممكن
حقيقي لذلك الموضوع والمجالات التي من لزومها من استعمال القبض فاما
لزم من استعمال قبض الشيء الوجودية حيث فرض بعض حرا ضرورة
او بالضرورة ليس ومن فرض الضرور لن فقد فرض العالم وزبانه فكل
المجالات انما لزم من فرضه بعض حرا دائما او دائما ليس بالافرض الضرورية
فلو ترك لفظ الضرورية وفرض وام الاحباب او دولم السلب من غير ضرورة
لكانت تلك المجالات بعينها لازمة فجملة الضرور وفتح ضابطة لزوم
تلك المجالات وانما لزم من فرض بعض حرا دائما او دائما ليس بفتح فاما
هذه الدقيقة لتعرف الاقتصر لن السادس كلرب بالامكان الخاص
وكلرب ايضا بالامكان الخاص فالشيء ممكنة خاصة لما ذكرنا في احتياط
الممكن العاشر فاما تمام الخلفات في الشكل الاول الشكل
الثاني ولستكن الصغر او لا يمكن عامة والاقتصر لن الاول كلرب
بالامكان العام ولا شيء من آب ايضا بالامكان العام والاحتياط الثاني
كلرب بالامكان العام ولا شيء من آب بالاطلاق العام هذان الاقتران
لا يخالف لانه يجوز ان يكون شيئا واحدا محمول على الآخر بالاحباب كالانسان

والحيوان مثلا ثم حمل على اجسامها شي ثالث بالاجاب بالامكان العام او بالاطلاق
العام وبسبب ذلك الشئ عن الثاني بالامكان العام لو بالاطلاق العام كما لمشي
مثلا يحمل على الانسان وبسبب عن الحيوان ولا يلزم من هذا السلب والاجاب
ان لا يكون الحيوان محمولا بالاجاب على الانسان وقد يكون ايضا شيان متساويان
كالانسان والغرس ثم حمل شي ثالث على شي مثلا على اجسامها بالاجاب بالامكان
العام او بالاطلاق العام وبسبب عن الثاني كذلك ولا يلزم منه ان يكون اجسامها
محمولا على الاخر فليس يلزم ان صدق هذا السلب والاجاب ان يكون جارا
او لا يكون صحيحا انما لا ينبغي الاحتياط بالامكان كل حرج بالامكان العام
ولا شي حرج بالاطلاق المنعكس من لا شي من جارا بالامكان العام والطريق
المشهور بان لزوم النتيجة هنا هو العكس والخلاف باستعمال النقيض
العكس فهو اذا عكسنا الكبرى صار لا شي من جارا بالاطلاق المنعكس معبر
الصغير بهذا العكس فارتد الى الشكل الاول وانظم في اس عا هذه الصورة
كل حرج بالامكان العام ولا شي من جارا بالاطلاق المنعكس فارجع لا شي
من جارا بالامكان العام كما ذكرنا منه واما طريق الخلاف باستعمال النقيض
فهو انه لن لم صدق قولنا لا شي من جارا بالامكان العام صدق نقيضه وهو
ان بعض جارا بالضرورة فليحمل هذا صغير ويقرب به الكبرى وهو قولنا
لا شي من جارا بالاطلاق المنعكس فانه يلزم بعض جارب عن اديا
وهذا سلب ضروري من جهة المعنى اذ لا يتصور الا ان يكون كذلك وقد قلنا
كل حرج بالامكان العام هذا خلاف ويمكن ان ينشئ لزوم هذه النتيجة
بوجه اخر فنقول لما صح قولنا لا شي من جارا بالاطلاق المنعكس يعلم يقينا
ان اوجب صفتان لا يجتمعان في موضوع واحد في عالمه وادله فاما
صح قولنا بالامكان العام كل حرج ان كل ذات بوجه جوفانه يتصور
لنكون له صفة ب فنقول لكر يتصور لنكون له صفة ب يتصور

ان لا يكون له صفة آ لانها لا يجتمعان فاذا تصور وجودها تصور عدم ذلك
فصح لن النتيجة ممكنة هي هذا اذا كانت الصغر حوصبه والكبرى سالبه اما
اذا كانتا بالعكس فنقولنا بالامكان العام لا شي من جارب وبالاطلاق
المنعكس للراب فلا يمكن ان ينشئ لزوم النتيجة بطريق العكس لان الصغر
السالبة الممكنة لا عكس والكبرى الموجبة تنعكس حروية فاذا عكسناها
واضفتا حكمها الى المقدمة السالبة لم يكن ذلك من جملة الاشكال الثلاثة
ولكن يمكن ان ينشئ بطريق الخلف وذكر ان يقول ان لم صدق قولنا لا شي
من جارا بالامكان العام صدق نقيضه وهو لن بعض جارب بالضرورة او كراب
بالاطلاق المنعكس بعض جارب بالاجاب او بالضرورة ب وبذلك لا شي
من جارب بالامكان العام هذا خلاف لان الممكن يجوز ان يفرض موقودا
ولا يلزم منه محال واشترك صورة طريق الخلف وينشئ لزوم النتيجة بوجه
اخر فنقول لما صح قولنا كراب بالاطلاق المنعكس علمنا ان ب من لوازم
آ وكل ذات يتصور وجود له صفة آ فيوجد له لا شي لانه في تلك الحالة صفة ب
علمنا صح ايضا قولنا لا شي من جارب بالامكان العام علمنا ان كل ذات يكون
له صفة ج فيتصور ان لا يكون له صفة ب وتصور عدم لالم التي يدرك على
تصور علم ذلك لا شي فلما تصور ان عدم صفة ب عن كل ذات بوه جارب
تصور ايضا لن يتصور صفة آ عن تلك الذات لان صفة آ يلزمه صفة ب
فانما العلم بالعلم انعدم الملزوم لا محالة ولا يكون الملزوم موقودا من دور
العلم وذلك محال الاحتياط بالامكان كل حرج بالامكان العام ولا شي
من جارب بالضرورة ب بالضرورة لا شي من جارب بعكس السالبة الضرورية
ولذلك الى الشكل الاول والخلاف ايضا فانه لم يكن لا شي من جارب بالضرورة ب
جارا بالامكان العام ولا شي من جارب بالضرورة ب بعض جارب بالضرورة ب
فكان كل حرج بالامكان العام ب هذا خلاف وله وجه اخر في البيان

وهو ان ب لما كان مسلوبا بالضرورة عن كل ذات له صفة أو هو على الوجه
 للذات يكون له صفة ج فكل ان كل ذات يكون له صفة ج فبالضرورة
 لا يكون له صفة أ اذ لو جاز ان يكون لذات واحدة صفة ج وصفه أو لو
 جاز ان كان ذلك الذات يمكن ان يكون له صفة ب ومنه ان يكون له صفة
 ب مادام هو حقا وهذا خلاف حال قالا كل ذات يكون له صفة ج فبالضرورة
 مادام هو حقا لا يكون له صفة أ فحين ان النتيجة ضرورة الاختصاص
 الخاص كل ج ب بالمكان ولا شيء من أ ب بالوجود وان كان الوجود
 من الجنس الذي يكون معناه ان كل ذات يكون له صفة فلا يكون له صفة ب
 مادام له صفة أ اذ لا يمكن ان يكون له صفة ب بالمكان العام انه لا
 يكون الا بالخاص ان كل ذات يكون له صفة أ فمادام له صفة أ فليس له
 صفة ب فكل ان صفة ب والاختصاص معناه ذات له صفة أ
 ان كل ذات يكون له صفة ج فيصور ان يكون له صفة ب تعلم انه مقصور
 ان لا يكون له صفة أ اذ هما لا يختصان فاذا ضرور وجود احد ما ضرور عدم
 الآخر فكانت النتيجة اذا لاشي من ج ا بالمكان العام ان كل ذات يكون له
 صفة ج فيصور ان لا يكون له صفة أ او اما ان كانت الوجودية من جنس
 ما لا شئ من الوصف الذي وصف به الموضوع حتى كان معنى قولنا بالوجود
 لاشي من أ ب ان كل ذات يكون له صفة أ فان صفة ب سلب عنه
 في وقت ووجب له في وقت اى وقت كان فلم يكن هذا الامر لاشي
 لان الشئ الواحد قد يكون على الوجه لاشي ومسلوبا عن ذلك الشئ في وقت
 واحد لا دائما وقد يكون على الوجه لاشي ومسلوبا في وقت آخر لا دائما
 عن شئ آخر مباين ومغايرة فلا يلزم من كون ب على الوجه للضرورة
 عن كل ا في وقت لا دائما ان لا يكون له صفة أ او يكون له صفة أ
 محوز لن يكون كل ج له صفة ا دائما ب يكون ب على الوجه له ومسلوبا عنه

في وقت واحد لا دائما ومحوز ان يكون مسلوبا بالضرورة عن كل ج ويكون ب
 على الوجه للضرورة ومسلوبا عن كل ا في وقت ماداما فلا يلزم اذا من هذا
 السلب والامكان الوجود ان يكون ج ا او لا يكون فكان هذا الاختصاص
 الاختصاص السادس كل ج ب بالمكان العام ولا شيء من ج ا بالمكان
 الخاص هذا ايضا عقيم لما ذكرنا ان ب محوز ان يكون على الوجه لاشي بالمكان
 العام ومسلوبا عن ذلك الشئ بالمكان الخاص وقد يكون على الوجه لاشي ومسلوبا
 عن شئ آخر بالمكان الخاص سلبه ومغايرة فلا يلزم اذا من هذا السلب
 والامكان ان يكون ج ا او يكون ب وليكن الصغر مطلقة عامة
 والاختصاص الاول كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ ب بالمكان
 العام والافترس لن الثاني كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ ب
 بالطلاق العام وهذا لا يخفى لما ذكرنا في إمكانية ولا ينفذ الاختصاص
 الثالث كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ ب بالطلاق المنعكس
 في لاشي من ج ا بالطلاق العام بين ذلك بعكس الكبير وبالحلف وهما
 مقصوران ونذكر طرسه في بيان فقول لما سمع قولنا لاشي من
 أ ب مادام ا علمنا ان صفتي أ وب لا يختصان معا ذات واحدة واذا
 كان كل ج فيوجد له ب بالفعل مطلقا فيكون مسلوبا عن كل ج في الوقت
 الذي يكون ب موجودا له بالفعل لانهم لا يختصان معا فالنتيجة اذ لمطلق
 في عامة الاختصاص الرابع كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ
 ب بالضرورة نتيجة بالضرورة لاشي من ج ا بين بعكس الكبير وبالحلف
 ايضا الاختصاص الخامس كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ ب
 بالوجود فان كانت الوجودية من جنس ما يكون معناه انه لاشي من أ ب
 مادام ا دائما شئ لن كل ج فيسلب عنه اسلبا مطلقا لما ذكرنا في
 اختصاص الممكن والوجود ان أ وب لا يختصان معا فاذا كان ب موجودا

وأما بناءه على هذا الوجه أعني بالاطلاق ان يكون أمسلوبا عن حرف وكذا لن
 كانت الصغرى سالبة والمكبس موصوفاً الاقتضون ان السالبة كل حرف
 بالاطلاق المتعكس ولا شيء من اب ايضاً بهذا الاطلاق في الاشياء من خارج
 بهذا الاطلاق بين بعض الكبري والمختلف وما مشهور ان يمكن ان يبين ايها
 بما يتبين به اجتهاد الكثر وهذا المطلق من لن أو ب صفتان لا يختلفان
 معاً فاذ كانا ب موصوفاً للكل مادام ح كان أمسوبا عن حرف مادام ح
 الاختصاص الرابع كل حرف بالاطلاق المتعكس ولا شيء من اب
 فالضرورة النتيجة ضرورة بين بعض الكبري والمختلف الاختصاص
 الخامس كل حرف بالاطلاق المتعكس ولا شيء من اب موصوفاً
 ان كانت الوجودية بمعنى انه لا شيء من اب مادام ا لا ادما فالنتيجة
 مطلقه متعكسه وعل انه لا شيء من ح مادام ح اما البيان المشهور
 لذكر تعكس الكبري ونحن نبينه ايضاً بما ذكرنا ان صفة اب لا تتعاضد
 معاً فاذ كان كل حرف مادام ح يكون له صفة ب فلا يكون له صفة ا
 مادام ح فيكون النتيجة انه لا شيء من ح مادام ح وعل ان النتيجة
 هنا تكون وجودية مرفقة بغير محمل للضرورة وانما يقع هذا الظن لاعتقاد
 ان الكبري السالبة الوجودية تعكس مثل نفسها سالبة وجودية فكون
 لا شيء من اب مادام ا لا ادما يتعكس لا شيء من ب مادام ب لا ادما
 فافانما قرأنا الصغرى وعل قولنا كل حرف مادام ح اية لا شيء من
 ح مادام ح لا ادما وقد حكم صاحب الجواهر بان هذه السالبة
 الوجودية تعكس وجودية حيث قال ثم هذه السالبة الوجودية
 ان لم يكن دوا موصوفاً بما مادام ح موصوفاً فذلك علمه لا يتوهم
 من غيرنا في الكل مادام الموضوع موصوفاً بذلك وجعل المثال لذلك
 انه لا شيء من الا يبرهنا سوادا لا ادما بل مادام موصوفاً بالابيض

[illegible]

ويجوز ان يزول عنه كونه ايض فكله كذلك الا لا شيء من الاسود ايض وبني
 على هذا بعض المحطات كما ساق ذكره في موضع آخر ان الراجح عندى بحسب
 بحسب ما انتهى اليه بحيث ان عكس السالبة الوجودية لا يجب ان تكون وجودية
 فانما قلنا لا شيء من آب مادام الوجود في نفسه لا شيء من احوالهم ب فقط ولا
 نعكس شرط الوجود لانهم ربما يكونان احياء بوصف ب دائما والآخر
 بوصف ب في وقت واحد وكل واحد منهما مادام موجودا بوصف ب فلا يوصف ب
 فيكون احدهما لا بوصف ماداما والآخر لا بوصف ب في وقت ما لا دائما
 وهو وقت كونه موجودا ب ويجوز ان يزول عنه صفته الباقية حتى
 يوصف ب بعد زوال صفته الباقية ولكن يكون كل ما يوصف ب دائما بوصف
 ب في وقت ما لا دائما وفي حال كونه موجودا ب لا يوصف ب فيكون الالف
 والباسمة وصفان لا يختصان قط لكن الالفية قد تزول بقيت الباسمة و
 الباسمة عن بعض موصوفاتها يزول حتى تنال الفية وعن البعض لا يزول
 البتة حتى لا تنال الالفية فقط وبمشاكل ذكر قولنا لا كانت واجد شيك
 لا دائما بل ما صار كذلك فعكسها لا ساكن واجد ما يتب مادام متاكدا ولا ينكسر
 ماداما فان من الموجودات ما هو ساكن دائما وليس كما ينبغي ان يكون مثلا
 وكذلك لما تزاد احوالها لا دائما بل مادام قائما لا ينكسر الا في وقت واحد فقط
 لا دائما فالنار حارة ولا تكون قط فانها تزول عنها ان يزول صفته الباسمة
 عن جميع موصوفاتها ويذكر ان صفته الالفية قد انقضت كقولنا
 لا كانت واجد ما ماداما بل مادام قائما ولا ينكسر لما تزاد احوالها
 لا دائما بل مادام قائما في تمام الوجود قط كما انك لا تعرف الانسان من
 احواله ان لم يكن في بعض احواله ساكنا في الباقية الباقية الوجودية
 هذه بحسب سألته كلمة عن صفته الباقية من انفسه في ان كان فيه
 فقط في نفسه في نفسه حصة في نفسه في نفسه في نفسه في نفسه في نفسه

هو ان آب وصفان لا يختصان فاذا وجد احدهما لم انفي الآخر عنه في ذلك
 الوقت وهذا المعنى لا يمنع ان يكون هذا السلب دائما فربما كان ماداما مسلوبا
 عن كل واحد هذا اما اذا كانت الوجودية بمعنى انه لا شيء من آب وقتها لا دائما
 ان وقت كان لم يكن هذا الاطلافا متقيا لان سلب ب عن آب في وقت واحد
 لا دائما واجبا به على كل واحد مادام ح لا يوصف ب ان يكون مسلوبا عن ح في وقت
 ان يكون كل واحد دائما او يكون له صفته ب مادام ح ولكن صفته ح دائما لا يوصف
 فاذا زالت صفته ح زوال صفته ب فكل من كذا ذات له صفته ح في
 ذات له تلك الصفته فكل من له صفته ب ويكون صفته سلوبا عنه في
 وقت واحد وهو بعد زوال صفته ح الاختصاص بالسلابة من كل ذات
 بالاطلاق المتعكس ولا شيء من آب بالامكان الخاص هذا ايضا لا ينبغي
 ان يكون كل واحد دائما او يكون ب موجودا له مادام ح ويكون ممكن السلابة
 لان صفته ح تكون ممكنة السلب عن كذا ذات بوصف ب اذا وجد لا يمنع
 ان كان السلب ه وان لم يكن الحق في ضرورة والاختصاص بالاول
 بالضرورة كل ذات ب والامكان العام لا شيء من آب في الضرورة لا شيء
 من ح اي في ذلك طريق الخلف باستعمال النقيض مثل انه لا يصدق
 قولنا لا شيء من ح بالضرورة صدق نقيضه وهو ليس بعض ح ممكن بالامكان
 العام ان كان آب ولا شيء من آب بالامكان العام فينبغي بعضه ليس ا
 بالامكان العام وقد كان كل واحد بالضرورة ب هذا خلف ويمكن ان يبين
 انما طريق ح ب لما كان موجودا بالضرورة الح كذا ذات موصوفه وهو
 ممكن السلب عن كذا ذات بوصف ب فاعلم انه ليس بالواجب من الذات
 الموصوفة عن كذا ذات بالامكان العام ان يوصف ب بالامكان موصوفا
 بالامكان ب يمكن ان يكون في ح موجودا بالضرورة وهذا محال
 واما اذا كانت الصفات باقية في ح موجودا في ح فلو ان الصفات

الاشي من حيث هو بالامكان العام كل آية بطريق تعيينه ان لم يكن بالامكان ضروري
السلب عن كل ذات وصف مجرد ممكن الوجود لكونه ذات وصف راجع لممكن ان لا
شي من الذات التي وصفه عن بالامكان العام لن وصف ما اذ لو امكن
ان يوصف بالامكان ممكن الوجود له وهو ضروري السلب عنه وذلك بحال ويمكن
ان يبين ايضا بعكس السالبة فانها تبطل كسلبه ضرورة من غير ان يبين
فليكون عكسها بالضرورة الاشئ من حيث هو فليكن كسلبه ونجعل الامر الممكنة
صغرى فيصير هكذا كل آية بالامكان العام ولا شي من حيث هو بالضرورة
منها بالضرورة الاشئ من حيث هو بعكس هذه النتيجة فليكن بالضرورة الاشئ
من حيث هو يمكن ان يبين ايضا بطريق الكلف كما لا يخفى عليك الاختصاص
المانى كل حيث بالضرورة ولا شي من آية بالاطلاق العام فالنتيجة
ضرورية لما ذكرناه الان بعينه الاختصاص المالك كل حيث بالضرورة
ولا شي من آية بالاطلاق المتعكس النتيجة ايضا ضرورة على الجملة مهما
اختلفت الضرورية بعينها وهذا الشكل كانت النتيجة ضرورية مع ما كانت
الضرورة موجبة او سالبة صغرى او كبرى لانه لما كان بضرورة ما لم
للمرجح وكان ممكن السلب عن كل آية بالامكان كان او مسلوبا بالاطلاق
عن كل آية بالاطلاق كان او كان مسلوبا بالضرورة عن كل حيث ويكون
موجودا للكل آية بالاطلاق او ممكن الوجود له ان الامكان كان كان
بالضرورة مسلوبا عن كل حيث ولو كان ممكن الوجود لم يوجد وكان موجودا
ما اضطرر لم يوجد كان ممكن السلب عن ذلك الحيز او مسلوبا عن ذلك الحيز
مع انه ضروري لما ذكرناه ممكن الوجود له ذلك الحيز مع انه مسلوب عنه
بالضرورة فاذا عرفت هذا فاعلم ان العلم بكونه واحد واحد من هذه
الاختصاصات لا يمكن الصغرى وحده ولا الاختصاص الاول
كل حيث بالوجود ولا شي من آية بالامكان العام هذا عظيم لانه

يجوز ان يكون كل ج أ ثم يكون ب موجهة له في وقت وعلى السلب عنه
في وقت آخر الاحتياط الثاني كل ج ب بالوجه ولا شيء من أ ب
بالاطلاق العام هذا ايضا عقيم لما ذكرنا بالاحتياط الثاني لا شيء من أ
ب بالوجه ولا شيء من أ ب بالاطلاق المتعكس شيء لا شيء من ج أ
بالاطلاق العام بين عكس الكبري وعكسه لا شيء من ج أ مادام ب مقرر
به الصغرى فينتسأ ذكرنا ايضا اذا كان الصغرى سالبة والكبرى موجبة
لقولنا بالوجه لا شيء من ج ب وبالاطلاق المتعكس كل أ ب فان كانت
الوجودية من جنس ما يكون معناه لا شيء من ج ب مادام ج ا د ايا فبين
لرفع اليهم بعكس الصغرى وعكسها لا شيء من ج ب مادام ب وقد ذكرنا
ان شرط الاداء هو لا يلزم في العكس فيجوز ان يكون ضرورة ويجعل هذا
الكبري ويجعل الكبري الذي هو الاصل صغرى فلهنا صيغ لا شيء من أ ب مادام
ج ب بعكس هذه النتيجة فكون لا شيء من ج أ مادام ج وبطريق الخلو او
قائه ان لم صدق قولنا لا شيء من ج أ مادام ج صدق نقضه وهو ليس
بما هو ما نفعل ج أ ليس بعض ج ا ج ا لكونه ج ا وذكسر الشيء في كبر
الاشارة ان نقض هذه السالبة هو الموجبة الحروية المطلقة حيث
قال خاذا التقضا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الإطلاق نقضا
لقولنا كل ج ب وبعض ج ب على الإطلاق نقضا للسالبة الكلية
وهذا فيه نظر فانه لا تكاد يخي هذا الإطلاق الإطلاق المتعكس الذي
اصطلي عليه في هذا الموضع فكون معنى قولنا بعض ج ب على الإطلاق
ليس بعض ج ب مادام موصوفا ج وهذا ليس بنقض لقولنا لا شيء من ج
ب مادام موصوفا ج ا فليس من ضرورية كذب هذه السالبة صدق
نكس الموصوفا (ب) كذا جميعا بان يكون بعض ج ب في وقت واحد
من اوقات كونه ا لاني جميع اوقات كونه ج فلا صدق قولنا بعض ج ب

مادام ج ولا صدق ايضا قولنا الاشئ من ج ب مادام ج ومثال ذلك
 قولنا لا انسان واحد كانت مادام انسانا وقولنا بعض الناس كانت
 مادام انسا فافانها جميعا كاذبان وليس امتنا خص ولان كان معنى هذا
 الاطلاق الاطلاق العام فلا يحق لنا الموجبة اذ دقة المطلقة
 العامة لا تكون بقبضا لهذه السالبة فانها قد صدقنا جميعا كما لا يحق
 عليك فاذا انقبض هذه السالبة ما ذكرنا ان بعض ج في حال من احوال
 كونه بالفعل ج هو واعلم مراد الاشئ بالاطلاق الذي ذكره هو الاطلاق
 العام بالنسبة الى جميع احوال كونه بالفعل ج فهذا بياننا وبطلانه ولان كان
 بعيدا عن ظاهر اللفظ وتخرج الى المقصود فنقول ان لا صدق الاشئ
 من ج مادام ج صدق لنا بعض ما هو بالفعل ج لو كان كذا مادام ا
 فهو ب فبني ان بعض ما هو بالفعل ج هو ب وقد قلنا الاشئ من ج ب
 مادام ج بهذا اخله وبين وجه اخبر فنقول لما كان كذا ب مادام ا
 علمنا ان ب من لوازم ا وب وجو لا تخمنا معانج واما ايضا لا تخمنا
 قط فكان لا شئ من ج ا مادام ج وكانت الشئ مطلقة متعكسة واما
 ان كانت الوجودية من جنس ما معناه انه لا شئ من ج ب لا وقت واحد
 اني وقت كان فكون الشئ مطلقة عامة وهو كذا فيسلب عنه ب
 سلبا مطلقا فانه لو لم ج هذا السلب وكان بعض ج ولما لا فيكون ا
 ب فلا صدق معه سلب ج كذا في وقت ما فاذا انقضى هذا
 هذا الاختصاص على الاطلاق في المطلقة العامة لا تختص لا على
 الا ب كذا ج بالوجود ولا شئ من ا ب بالضرورة فالشئ ضرورة
 كما لا يحق عليك الاقتصر لئلا كما من كذا ج بالوجود ولا شئ من ا ب
 بالوجود فان كانتا من جنس ما يصدقها كذا ج ب ولم وصف الموضوع
 فالشئ مطلقة متعكسة ولا شئ من ج ا مادام ج ب في نفس الامر

الار

السالبة ولان كانت الكبرى موجبة فعكس الصغرى السالبة ثم انعكس النتيجة
 كما عرفت ولان كانتا من جنس ما يكون الحكم فيه في وقت ا في وقت
 كان فلا نتيجة فافانها لان الشئ لا يوجد بل الكثير المحول ا جميعا الاخر
 قد قلنا عليه او على شئ اخر في وقت ا ونبيل في وقت اخر فهو ان يكون
 كذا او مع ذلك فيسلب عنه ج ب في وقت ا ووجه له في وقت اخر اما ان
 اخلفنا فان كانت الصغرى بدو ا الحكم بها بدوام وصف الموضوع والكبرى
 بخلافه حتى كان في الفلاس هكذا كذا ج مادام ج لا دائما ولا شئ
 من ا ب لا دائما بل في وقت ا في وقت كان ا ب في هذا متي لانه يجوز ان
 يكون كذا دائما ا ب يكون ب موجودا في وقت ا وفي وقت ب وسلبوا عنه في وقت
 اخر وكذا الذي كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة اما ان كانت الكبرى
 ج ا بدو وفيه الحكم بدوام وصف الموضوع والصغرى بخلافه حتى يكون في
 الفلاس هكذا كذا ج لا دائما بل في وقت ا في وقت كان ولا شئ من ا ب
 مادام ا لا دائما كان هذا متي ويكون النتيجة سالبة مطلقة عامة وهو لئلا
 كذا فيسلب عنه ا بالاطلاق لانه لو لم صدق هذا السلب وكان بعض ا هو
 ج دائما لم نذكر ا ب في بعض فقط موصوفا ب لاني او ج لا تخمنا
 فقولنا ان كذا ج فانه وصف ب في وقت ما لا دائما وهكذا لكانت
 الصغرى سالبة والكبرى موجبة الاختصاص السادس كذا ج
 بالوجود ولا شئ من ا ب بالمكان الخاص هذا لا يلزم سواء لم يشترط الوجود
 ان بدو الحكم بدوام وصف الموضوع او اشترط فاما ذكر الشئ ب لئلا
 من موجودا كذا دائما بل في وقت ا في وقت كان واما وقت كونه
 موصوفا ج فيكون كذا فيمكن السلب عن ج كذا هو ممكن السلب عن ا
 فلا يلزم من كون ج في السلب عن ا ج ان يكون ا ممكن السلب عن ج
 او لا يكون يجوز ان يكون كذا ج ا بالضرورة ويجوز ان يكون الشئ من ج ا

بالضرورة اما اذا كانت العنصر سائبة والكبري كلف كانت موجبة او
سائبة مثل قولنا لا شيء من حرب بالوجود وكلاب بالمكان الخاص
فقد قال القاضي الامام في كتاب البصائر ان الشيء ما هو موجود حرة
بالمكان العام وبين ذلك ان قال بعكس العنصر ونحوه فليس يرجع الى
الاول في شيء من اجب بالمكان الخاص لان المطلق مما لا ضرورة
فيه فليس به هذه الوجودية العرفية ثم قالوا والاشياء التي لا يتغير
الاجزاء وهي لن تقل الى الاحاب فانه ممكن خاص ثم يعكس الموجب
الى المحل العامي الموجب فشيء هذا الضرر موجبة حرة بالمكان
العام فصار لن كذا المطلق مما يقع تحت الضرر فالتعريف تارة
سائبة حرة و تارة موجبة حرة بالمكان العام ولا يتغير
بطريق العكس ويأمنه على الوجودية العرفية تعكس حرة
حرة غير محتملة للضرورة وقد بينا انهما لا يتعكس كذا يكون
عكسها محتملة للضرورة واذا كان الامر كذلك فلا عار في هذا الفرق ولم
كن الشيء خط موجبة حرة بل يمكن هذا الاختلاف حتى لا يمتد الى
كان لا شيء من حرب لاداء ما وقت حرة موصوفاً فكونه محتمل الوجود
لكل حركتها هو ممكن الوجود لكل او لا يلزم من ذلك ان يكون حركتها
فجوز ان يكون كل حركتها بالضرورة وكونه مع ذلك ممكن الوجود
والكل وحركتها تكون بالضرورة لا شيء من حركتها يكون ممكن الوجود
مع ثباتها فلا يلزم اذا من ذلك سلب ولا احاب فلا يلزم تعكس
الصغير ممكن خاصة والاختلاف الاول كل حركتها بالمكان الخاص
والشيء من اب بالمكان العام والاختلاف الثاني كل حركتها بالمكان
الخاص ولا شيء من اب بالمكان العام فمستطاع ان يكون في ذلك
في المحل الكبير والمطلعين والمعايير من حيث ان يكون في حركتها داء

ع

او مع ذلك سلب عنه في وقت ومحل عليه ما لا ياب في وقت آخر وكان
ممكن الوجود له في وقت آخر الاختلاف الثالث كل حركتها بالمكان
الخاص ولا شيء من اب بالمكان المنعكس في المكان العام لا شيء من حركتها
بين ذلك بعكس الكبري ولما اذا كانت الكبري موجبة والصغير موجبة كانت
او سائبة فانه لا خلاف اذ موجبة في حكم سائبة فلا يمكن ان يتبين بعكس الكبري
فانها تتعكس حرة حرة ولو جعلنا هاهنا وجعلنا صغر الاصل كبري
لا يتغير الناس من ذلك الاختلاف كما عرفت من قبل ولكن يمكن ان يبين طريق
الحال فيقول لن صدق قولنا لا شيء من حركتها بالمكان العام صدق بقضيه
وهو لن بالضرورة بعض حركتها بالمكان الخاص بالمكان المنعكس في بالضرورة
بعض حركتها وكان يمكن ان لا تكون شيء من حركتها هذا خلاف وبقية
بوجه آخر ونقول اذا كان بـ ممكن السلب عن حركتها في المكان يكون
أمكن السلب عنه الزب من لوازمه فان لم يكن يمكن السلب عن حركتها
لم يكن لازمه وهو بـ ممكن السلب عنه الاختلاف الرابع كل حركتها
بالمكان الخاص ولا شيء من اب بالضرورة فالشيء ضرورة لها عرفة
فليس هذا الاختلاف الثالث كل حركتها بالمكان الخاص ولا شيء من
لها بالوجود فصار صاحب البصائر الشيء هنا لا شيء من حركتها بالمكان
الخاص بل يمكن ان يطلع عليه حاله عن الضرورة والعكس وعني بذلك
الوجودية للصغير فالاولى حركتها بالضرورة وهي التي يجوز
دوامها في وجودها بالوجود الموضوع معه فالشيء سائبة
بالمكان العام وهذا ايضا ما منه على ان عكس الوجودية سائبة
ووجهه حرة غير محتملة للضرورة والصغير عندنا في ثباتها لا يتعكس
مطلقة فتمام للضرورة في هذا الاختلاف اذا لم يكن الممكن والمطلق
المنعكس على انه لا شيء من حركتها بالمكان العام يعرف ذلك بعكس الكبري

والدقة الى الشكل الاول واما اذا كانت الكبرى موجبة فبينه مما يتبين الى المثل والطلق
 المتعكس من ان ب من لوازمه اذا كان من السلب عن كل واحد كان ايضا
 ممكن السلب عن كل واحد ان لم يكن ممكن السلب عن ج كان لازمه وهو ب
 ايضا كذلك هذا اذا كانت الوجودية مما يدور الحكم فيها مدوار وصف
 الموضوع اما ان لم يشترط فيه ذلك لمكان من جنس ما يكون الحكم فيه في اي وقت
 كان ولم يكن في اي وقت فلا يكون هذا الاختلاف متغيرا لان جنس ما لا يكون من لوازمه
 ابل يكون ممكن الوجود لكل واحد والحكم او لا يلزم من ذلك ان يكون ممكن السلب
 عن ج او لا يكون ممكن السلب كما لا يخفى عليك **الافتراض السادس**
 كل ج ب ولا شيء من اب كلاهما بالمكان الخاص هذا ايضا لا يخفى لما ذكرناه
 لان من ان ب قد يكون ممكنا لشيئ مما يتبين وقد يكون ممكنا لشيئ مما لا يجب
 فلا يوجد منها على الاخر والله اعلم **في تمام المحاطات في الشكل الثاني**
امنا الشكل الثالث جملة النسخة منها جملة في الشكل الاول
 بحث كانت النسخة تابعة للكبرى في الجملة كانت كذلك هنا وحده كانت
 ثم تابعة للصغرى كانت هنا ايضا تابعة للصغرى لان هذا الشكل يرتد
 الى الشكل الاول بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كلية ولان كانت جروية
 موجبة فعكس الكبرى لان الصغرى تعكس جروية ايضا والقياس عن
 جرويتين ولكن بعكس الكبرى ويجعلها صغرى ويجعل الصغرى الاصل الكبرى
 ثم بعكس النسخة وتبين بطريق الافتراض ليد النسخة تابعة للكبرى
 واما ان تغذر طريق العكس بان كانت الكبرى جروية سالبة فانها لا
 تعكس والصغرى تعكس جروية فانما تبين ذلك بطريق اكثر والافتراض
 ولما كانت اصطلاحات هذا الشكل موافقة لاصطلاحات الشكل
 الاول في جملة النسخة وقد استوفينا الكلام في محاطات الشكل
 الاول لم يكن الاشتغال بتفصيل المحاطات في هذا الشكل الا لطلب بيان

١٠٦

القياسات الكلية

غير فائدة فتركناه الكفاية لشكل الاول اذا نذ كرمنا لا واجدا من العكس و
 الافتراض والكلف ليس كذلك ونقيس عليه امتثاله فلم يكن موجبتان
 كليتان والصغرى منها مطلقة عامة والكبرى ممكنة عامة مثل قولنا كل
 ج ب بالطلاق العام وكل ج ب بالمكان العام يخضع بعض ج بالمكان العام
 لا بعكس الصغرى فبعض ج ب بالطلاق العام ففرض بها الكبرى فنتم
 قياس من الشكل الاول وهو ان بعض ج ب بالطلاق العام وكل ج ب بالمكان
 العام فبعض ج ب بالمكان العام وتكون النسخة تابعة للكبرى في
 الجملة ولتكن الصغرى ج اها والكبرى موجبة جروية مثل كل ج ب
 بالطلاق العام وبعض ج ب بالمكان العام وهذا الممكن ان يسر لزوم
 النسخة بعكس الصغرى فانها تتعكس جروية ايضا ولا قياس عن جرويتين
 بعكس الكبرى هنا فيصير بعض ج ب بالمكان العام فتجعلها صغرى
 ويحذف الصغرى التي كانت في الاصل الكبرى فنتم من الشكل الاول قياس وهو
 بعض ج ب بالمكان العام وكل ج ب بالطلاق العام يخضع بعض ج ب
 بالمكان العام فعكس هذه النسخة فبعض ج ب بالمكان العام واما
 طريق الافتراض هنا فهو ان يفرض البعض الذي من ب وهو بالمكان
 العام اكد فيكون كل ج ب بالمكان اتم نقول كل ج ب وكل ج ب بالطلاق
 العام يخضع كل ج ب بالمكان كانت فعكس هذه النسخة فبعض ج ب بالمكان
 العام فان عكس الموجبة ضروري ما كان الموجبة او مطلقا او كيف كان هو الممكن
 العام وذكر في كتاب الشفا ليد عكس الموجبة الضرورية مطلقة عامة
 وذكر في كتاب الاشارة ليد عكس الموجبة المطلقة مطلقة عامة
 وفي كل الموضوعين طريق عكس الضرورية الموجبة ممكنة عامة كما ذكر في
 الاشارة ولان عكس المطلقة الموجبة ممكنة عامة لان المطلقة الموجبة
 قد تكون ضرورية فكون حبيد عكسها ممكنة عامة لا مطلقة عامة

ونرجع الى المقصود فنقول اذا عكسنا الشيء صار بعضه د بالامكان العام فعملها
صغير ونقرن بها كل د بالامكان العام فبعضه بعض د بالامكان العام فكون العبرة
في الجملة للكبرن ولتكن الصغر كالحاها والكبر سائلة حروية مثل قولنا
كل د بالاطلاق للعام وليس بعض د بالامكان العام وهنا تعذر طريق
العكس لان الصغر تعكس حروية والكبر السالبة الحروية لا تعكس فتعبر
طريق الافتراض والخلف اما الافتراض فمعرض البعض الذي من د وليس ا
بالامكان العام لاشي من د اثم نقول كل د وكل د بالاطلاق فكل د
باني جملة كانت فعكس هذه الشيء فنقسم بعض د بالامكان العام فعملها
صغير ونقرن بها قولنا لاشي من د بالامكان العام فبعضه بالامكان العام بعض
د ليس ا ولن لم نعكس الشيء وهو قولنا كل د لكن جعلنا هاصغر وراها
الكبري وهو قولنا لاشي من د بالامكان العام ارمدا الحليتين من هذا الشكل وهكذا
جرت العادة ذكره الا اننا نحتاج في الحليتين من هذا الشكل الى عكس الصغر ليعود
الى الشكل الاول فعكسنا الشيء اولاه جعلنا هاصغر في القياس لاخر والمقصود
لا خلاف واما البيان الذي بعسا عن هذه الطرق فهو لن نقول لن الصغر لما
كانت موجبة في هذا الشكل كليم كانت او حروية صار اكد الاصغر محولا بالامكان
على الحد الاوسط مان جملة كانت اما بالامكان او بالاطلاق او الضرورة او غير
اما على كليم او على بعضه واذ اجعلنا الحد الاكبر على الاوسط او على بعضه لن كان
لاصغر محولا على كليم لم من د كن لاصغر الاكبر محولا على بعض الاصغر ويكون جملة
الشيء هذا الحكم مثاله اذا قلنا كل د مان جملة كانت وكل د ا بالضرورة
مثلا اذا قلنا كل د فقد جعلنا د بالاعقاب على كل سية ثم اذا جعلنا ا عياب
او على بعضه بالاعقاب او السلب جملة من الجمات صار محولا لاشكرك الجملة على
بعض ح لا محالة لانه لما صار محولا على عياب وكلما هو ب فهو ج فهذا الذي جملة
عليه ا فهو ج فكون ج ا على هذا البنا جملة على هذا الجيم وكون جملة هذا

الحل

المحل اعني حلا على حمة حمل آ عياب فكون العبرة في الجملة للكبرن كما في
الشكل الاول ~~فاما~~ اردنا ان نبينه من جال المحلطات في الاشكال
الثمة وهو آخر المقالة والله اعلم بالصواب والله المرجع والمآب



[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

كتاب اللامع في الشكل الرابع
استحجبه الشيخ الامام السعيد محمد بن عبد الرزاق الجليل رحمه الله

في هذا الجدول				
المنازل	الاسماء	الاجتهات	الوجه	الاحتجاث
وجود	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
عدمه	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم

تمت الجداول بحمد الله وحسن توفيقه
لنور الله

المكتبة العامة
بمكة المكرمة
١١٩٧ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّير ونعم فضل وكرم
 اجده الله على توالي الابه واشكر على تواصل نعمائه وامل على خاتم رسله وانبيائه
 وعلى آله واصحابه واوليائه وبعد فاني رايت افاضل الحكماء ووجرتنا الهابر
 العلماء قد اعرضوا في كتبهم عن ايراد الشكل الرابع وعدوه في جملة الباطل الصالح
 راعين انه مستبعد على الفراع والطباع يصير عن الوقوف عليه والاطلاع انتهى
 في نفس دواعي النظر استخراج ونوازع التأمل ايراد ادلتهم واجتراحه
 فالغيبه ليس ذلك البعد الذي وصفوا ووقفت فيه على امور على امتثالها لم يقفوا
 فسدت اذ دكر شروطه ومناهجه وقصته ضروريه ونتائجها وبدأت بالقرائن
 الجمليه ثم بالمطلقات والضرورات والممكنات ثم اوردت بعدها المخلفات
 من الخلفيات ثم اتبعها بالقرائن الشرطيات من المضلات مستعينا بوليه
 الجبر ومستفيا بما لك النفع والضير وهذا جبر افنتي بالكلام مستفيا من
 الحائق العلل فاقول ان هذا الشكل هو عكس الشكل الاول
 فان الاوسط فيه موضوع في الصغير محمول في الكبير وكان في الاول محمول في
 الصغير موضوع في الكبير فان سئتي ان يكون هو الشكل الثالث الا انه لما كان
 في البيان متباخر عن الاشكال الثلاثة كلها لا يحتاج بعض ضروريه في البيان ان
 الثاني واجتاج الكره في ذلك الثالث جعل رابعا ولذلك لا يستبين نتائج
 هذا الشكل بالتحقق من مقدمه تتعلم تلك الاشكال الثلاثة وينتج الجزئية الموجبة
 والجزئية السالبة والكلية السالبة ولا ينتج الكلية الموجبة اصلا لان
 الكلية الموجبة لا تستبين الا من موجبتين كليتين واذا ائت قياش من
 كليتين موجبتين في هذا الشكل لابد من تعرف صحة قياسيه من عكس
 النتيجة ان من من الاول والموجبة الكلية لا يحفظ القضية في العكس ولكن
 بين من الثالث فالثالث لا ينتج كليا اصلا ثم لا يرجع الى الثالث لا عكس
 الكبير ويكون حرية والكل لا يحصل من قياس اجس مقدمتيه جزئية

الاول

الكل الرابع

وشرايطه في اتجاها ان يكون الصغير اما كلية او جزئية موجبة والكبير اما كلية
 او جزئية موجبة وعلى الجملة اذا كانت الصغير كلية سالبة والكبير كليتي
 تكون كلية موجبة وان كانت عليه موجبة امكن ان يكون الكبير كلية موجبة وان
 يكون عليه سالبة وان يكون حرية موجبة وان كانت الصغير جزئية موجبة
 امكن ان يكون الكبير عليه سالبة ونحوه ولا يمكن ان يكون الكبير موجبة عليه البته
 في هذه الفهم لان الوسيط ان الوسيط الموضوع في الصغير محمول على كل من
 الكبير قد يكون جنسا بين الطرفين وهما نوعان متساويان جهة كاللون للسواد
 والبياض اذا قل بعض اللون سوادا وكل بياض لون لا ينتج ان بعض السواد
 بياض بل الاشئ من السواد بياض وقد يكون الوسيط عرضا عاما يقع الطرفين
 كما في محرك يكون الطرفين مما يخص عوصم للوسط فجميع اجزاءهما مثال
 الاول بعض المتحرك انسان وكل حي متحرك في بعض الانسان حي مثال
 الثاني بعض الناس مناجد وكل كاتب انسان فبعض الضاحك كاتب فلما اختلف
 باختلاف المولد دل على ان هذا الضرر عظيم لا ينتج وحقيقته انتاج هذا الشكل
 انه اذا اوجب على كل الوسيط حكم ثم اوجب ذلك الوسيط على كل او بعض حصل من
 محموله وموضوعه العالامحالة وان اوجب على كل الوسيط او بعضه وسلب
 ذلك الوسيط عن كل حصل بين موضوعه ومحموله مياسه وهكذا ان سلب عن
 كله حكم واوجب اعني الوسيط على كل وقعت بين الطرفين مباينه اما اذا اوجب
 على بعضه حكم ثم اوجب ذلك الحكم لا محالة على كل لا لزم المباينه بين الطرفين
 والموافقه لا يمكن ان يكون الوسيط جنسا بين المخلفات كما يكون للانسان
 والفرس ففيل بعض الجولان انسان وكل فرس جيلان او عرضا عاما كما اذا
 وضع بعض ايضا الانسان وحمل على كل سفس وكذا اذا سلب عن كل الوسيط
 حكم ثم اوجب الوسيط لبعض فانه لا يلزم وقوع المباينه بين الطرفين فلو ان
 ان يكون الوسيط نوعا تحت جنس فيسلب عنه ما ليس ذلك النوع ثم وضع له

بعض الجنس الذي مع النوع الذي هو الوسط والنوع الذي سلب عن الوسط فلا توجد
 مباينة لما اذا قيل لاشي من الانسان خشب وبعض الجسم ناس لا يزول بعض
 الخشب ليس بحجر وقد يتبين مثلا لا واحد من الناس خشب وبعض الحي ناس فيجد
 بعض الخشب ليس بحي ولا يتبع وفي القرنة سالبية جزئية كبر كانت او صغرى
 لانها ان كانت صغرى انعكس حتى من من الثاني ولا يمكن جعلها كبر الاول كونها
 جزئية ولا يمكن عكس الكبر حتى من من الثالث لان الموجبة انما انعكس جزئية
 ولا قياس عن جزئيين وان كانت السالبة الجزئية كبر لا يمكن جعلها صغرى
 الاول حتى من منه ولا انعكس حتى يتبين من الثالث ولا يمكن بيان من الثاني
 لانها لا يكون فيه الا صغرى واذا جعلت صغرى الثاني لا بد من عكس الموجبة
 وتكون جزئية ولا قياس عن جزئيين وسماه من المولد بعض الناس ليس بكانت
 وكل ضاحك انسان لا يفيد بعض الكانبة ليس ضاحك لا حتى يقيضه ويقول بعض
 الناس ليس خشب وكل ضاحك انسان كان الحي ان بعض الخشب ليس ضاحك فلما
 اضله علم عنهم وكذا اذا جعلت السالبة كبر فيقول كل ضاحك انسان وبعض
 الابيض ليس ضاحك لا يفيد بعض الانسان ليس بابيض واذا تحققت شرائطه
 كانت ضروبه المنتجة خمسة والنتيجة سبع الكبر في الجهة في كل ضرب يرجع
 الى الشكل الثالث بعكس الكبر اعني الجهة بعد العكس وهذه الاقترانات الاربعة
 وهي الاول والثاني والرابع والخامس واما الاقتران الثالث فانه يرجع الى
 الاول والثاني ولكن الاعتناء في الاحتاج بالثاني بعد دفع اليه فان كانا جودهما
 ضروريا فالنتيجة ضرورية كيف كان الاخرى ولن يكون فالنتيجة تابعة للسالبية
 المنعكسة بحسب حفظ النتيجة لوجه لو عكست رد الى الاول والاين بالاقتران
 او الخلف فنبدا بالمطلقات المنعكسة الضرب الاول منها
 من موجبتين كلتيهما جزئية موجبة مثاله كلاب وكل حراية
 بعض ب ح بيان ما نعمل الكبر صغرى الاول ثم نعكس النتيجة من المطلوب

علم

الكل الرابع
 هكذا كلاب او كلاب وكل ح ب بعكس بعض ب ح ومن من الثالث بعكس
 الكبر ان يقول كلاب وبعض ح ب فنتيجة بعض ب ح وهو المطلوب وبين
 بالخلف اخذ ان كلاب بعض ب ح فلاشي من ب ح فيقول كلاب ولاشي من ب
 ح فلاشي من ب ح وعكس فلاشي من ب ح او كان كلاب هذا خلف مثاله من
 المولد كل انسان حي وكل انسان كان ب بعض الح كان ب الضرب الثاني
 كلاب وبعض ح ب فنتيجة بعض ب ح بيان ما نعمل الكبر صغرى الاول
 ثم نعكس النتيجة فيقول بعض ب ح او كلاب فبعض ب ح بعكس بعض ب ح
 وبين ايضا بعكس الكبر من الثالث مثلا ان يقول كلاب وبعض ح
 ب فنتيجة بعض ب ح والخلف ان لم يحجب بعض ب ح فلاشي من ب ح فيقول
 كلاب ولاشي من ب ح فلاشي من ب ح وعكس لاشي من ب ح او كان بعض
 ح هذا خلف مثاله كلاب انسان حي وبعض العالم انسان بعض الح عالم
الضرب الثالث لاشي من ب ح وكل ح ا ب لاشي من ب ح بين
 من الاول عمل الكبر صغرى ب عكس النتيجة هكذا كلاب ولاشي من ب ح
 فلاشي من ب ح وعكس لاشي من ب ح ومن من الثاني بعكس الصغرى
 هكذا لاشي من ب ح او كلاب فلاشي من ب ح وبين بالخلف ان لم يحجب لاشي
 من ب ح بعض ب ح وكل ح ا بعض ب ح او بعكس فبعض ب ح وكان
 لاشي من ب ح هذا خلف مثاله لاشي من الح بحساس وكل ح ب لاشي
 من الح ب حسنة الضرب الرابع كلاب ولاشي من ب ح ا ب
 فبعض ب ليس ح من بعكس الصغرى من الثاني هكذا بعض ب ح ولاشي
 من ب ح ا ب بعض ب ليس ح ومن الثالث بعكس الكبر هكذا كلاب
 ولاشي من ب ح بعض ب ليس ح والخلف ان لم يحجب بعض ب ليس ح
 كلاب ولاشي من ب ح ا ب فلاشي من ب ح او بعكس فلاشي من ب ح
 وكان كلاب هذا خلف الضرب الخامس الحامس بعض ب

والاشي من ج ا بعض ب ليس ج سين من الثاني بعكس الصغر هكذا بعض ب ولاشي
من ج ا بعض ب ليس ج ومن الثالث بعكس الكبير هكذا بعض ب ولاشي
من ج ا بعض ب ليس ج وبالحلف ان كذا بعض ب ليس ج فكل ب حولا
شي من ج ا فلاشي من ب ا ونعكس لاشي من ا ب وكان بعض ب هذا خلف
هذه هي القيسة المنتجة من المطلقات واما الاقرانات الثانية
من الضرورات فهي ايضا خمسة الضرب الاول كلاب الضرورة
والضرورة كذا ا ب بعض ب ج بالامكان العائني فانه اذا جعل الكبير
صغرى الاول فقبل بالضرورة كذا ا ب والضرورة كلاب ب ب بالضرورة
كذا ج ب ونعكس بالامكان العائني بعض ب ج فان الموقف الضرورى
لا يعكس ضروريا بل يمكن عاميا ولن كان عكس الكبير كان اخلاط الثالث
من صغرى ضرورية وكبرى ممكنة عامية فكون النتيجة ايضا ممكنة عامية
لانه اذا عكس الكبير للبيان كان صغرى الاول فكون النتيجة من صغرى
ممكنة عامية وكبرى كلية ضرورية فنتج ضروريا واذا عكست النتيجة كان
ما ذكرناه وايضا ما خلف ان ب ج بعض ب ج بالامكان العائني فبالضرورة
لاشي من ب ج بقول حنيد بالضرورة كلاب ب والضرورة لاشي من ب
ج فبالضرورة لاشي من ا ج ونعكس بالضرورة لاشي من ج ا وكان بالضرورة
كذا ا هذا خلف فانه اذا صدق لاشي صدق البعض وهو يقضي تلك
الصادقة الضرب الثاني بالضرورة كلاب ب والضرورة
بعض ج ا ب بعض ب ج بالامكان العائني لانه اذا جعل الكبير صغرى
الاول ا ب بالضرورة بعض ج ب واذا عكس كان يمكن عاميا وهو
مطلوبنا وايضا ان ب ليس بعض ج بالامكان فلاشي من ب ج بالضرورة
فبقول بالضرورة كلاب ب والضرورة لاشي من ب ج فبالضرورة لاشي
من ا ج ونعكس لاشي من ج ا وكان كذا ا هذا خلف الضرب الثالث

الضرورة

الكل الرابع

بالضرورة لاشي من ا ب وبالضرورة كذا ا ب بالضرورة لاشي من ب ج
سواء ان تجعل الكبير صغرى الاول ونج حنيد لاشي من ج ب بالضرورة
ونعكس بالضرورة لاشي من ب ج وهو المطلوب وسر بعكس الصغرى من
الكل هكذا بالضرورة لاشي من ب ا وبالضرورة كذا ا ب بالضرورة لاشي
من ب ج وهو المطلوب وبالحلف ان كذا لاشي من ب ج بالضرورة بعض
ب ج بالامكان العائني وبالضرورة كذا ا ب من الاول فالضرورة بعض ب ا
ونعكس بعض ب ا بالامكان العائني وكان بالضرورة لاشي من ا ب او بقول
هذه بعكس بعض بالضرورة لاشي من ب ا وقد اتي من طريق الحلف بعض ب ا
هذا حال الضرب الرابع بالضرورة كلاب ب والضرورة
لاشي من ج ا ب بالضرورة بعض ب ليس ج فان عكست الصغرى كان اخلاط
من يمكن عامي صغرى وكبرى ضرورية في الثاني والنتيجة فيه ضرورية وان
بين عكس الكبير وقبل كلاب بالضرورة وبالضرورة لاشي من ا ج فالضرورة
بعض ب ليس ج من الشكل الثالث بيا به بالحلف ان كذا بعض ب ليس
ج بالضرورة يمكن بالامكان العائني ان كلاب ج وبالضرورة لاشي من ج ا
فبالضرورة لاشي من ب ا ونعكس بالضرورة لاشي من ا ب وكان بالضرورة
كذا ا هذا خلف الضرب الخامس الحامس بالضرورة بعض ب
وبالضرورة لاشي من ج ا ب بالضرورة بعض ب ليس ج سانه من الثاني
بعكس الصغرى ومن الثالث بعكس الكبير فالسالية الكلية الضرورية نعكس
سالية كلية ضرورية وسانه من طريق الحلف ان كذا بعض ب ليس ج
بالضرورة فمكن بالامكان العائني ان كلاب ج وبالضرورة لاشي من ج ا
ا ب بالضرورة لاشي من ب ا ونعكس لاشي من ا ب بالضرورة وكان بالضرورة
بعض ب هذا خلف فالضرب الاولان اثبتان لا يمكن عامية لانه يحتاج
فيها الى عكس النتيجة الضرورية الموجهة الاول عند السان بها وعكس مقدمه

الموجبة الضرورية ان ين من الثالث وقد ثبت ان علمها يكون ممكنا بالامكان
 الاخر ولما الضروب الثلاثة فتخرج ضرورة لان الجزئتين لا تحتاج فيها ان
 عكس الشيء عند التصحيح وفي الكلية السالبة الضرورية هي العكس محققا فيها
 الجملة والكيمية الاقترايات الثانية من الممكنات
 اعلم ان الممكن المحقق لا يتحقق هذا الشكل اصلا لان السوالب الممكنات لا يقبل
 العكس اصلا والموجبات اذا عكست كانت ممكنات عاميات ولا يمكن سانه
 بطريق اخر من خلف او افتراض لكن الضمان الاول ان لما كانت المقدمان
 فيها موجبات وكانت النتائج ايضا كذلك كانت قابلة للعكس بالامكان الاخر
 فتخرج تلك الجملة فالضرب الاول منها كل ا ب وكل ج ا فبعض
 ب ح بالامكان الاخر اما ان جعل الكبرى معنى الاول ب عكس السمية واما
 بعكس الكبرى من الثالث مثل كل ج ا وكل ا ب فكل ج ب فبعض ب ح
 بالامكان الاخر وسلك كل ا ب وبعض ا ب فبعض ب ح بالامكان الاخر
الضرب الثاني كل ا ب وبعض ج ا ب فبعض ج ب بالامكان
 الاخر اما جعل الكبرى معنى الاول مثل بعض ج ا وكل ا ب فبعض ج ب فبعض
 ب ح او بعكس الكبرى من الثالث مثل كل ا ب وبعض ا ب فبعض ج ب و
 سانه بالخلف ان كذب بعض ب ح بالامكان الاخر فضرورة لاشي
 من ج ح وبعكس الضرورة لاشي من ج ب فبقول بعض ج ا بالامكان
 وبالضرورة لاشي من ج ب بنية بالضرورة بعض ا ب وسكان بالامكان
 كل ا ب هذا خلف والضروب الثلاثة ابقاه عقبة لما بيناه
الاختلاف الثاني من المطلق والضروري في هذا الشكل الضرب
 الاول كل ا ب وبالضرورة كل ج ا ب فبعض ب ح بالاطلاق سانه
 اما ان جعل الكبرى معنى الاول ب فبعض ب ح بالاطلاق لن يمكن
 المطلق بمعنى الذي مادام موجودا والا كان ضروريا ثم اذا عكس كان نفس

ب ح بالاطلاق على القدرين جميعا وهو المطلوب وبين ايضا بان عكس
 الكبرى متحقق ايضا بعض ب ح بالاطلاق من الثالث وسانه من طريق الخلف
 ان كذب بعض ب ح بالاطلاق فلاشي من ج ح دائما وكان بالضرورة
 كل ج ا هذا خلف ولن جعل المطلقة الكبرى مثل بالضرورة كل ا ب وكل ج ا
 بنية بالاطلاق بعض ب ح سانه تارة بان عكس الكبرى متحقق من الثالث بعض
 ب ح بالاطلاق ب سبب الثالث بالاعراض بان جعل بعض الذي هو ج
 د فكون كل د ا وكل ج ا بالاطلاق فبعض ب ح بالاطلاق ولا يرد هذا
 الضرب المن الثالث ولا من الرابع الى الاول لان النتيجة الضرورية التي هي
 اذا عكست لا تعطل الجملة فكون ممكنة عامية لا مطلقة فلا تنسب بالمطلوب
 وسانه من طريق الخلف ان يقول ان كذب بعض ب ح بالاطلاق فلاشي
 من ج ح دائما فبقول كل ا ب بالضرورة ولاشي من ج ب ح دائما فلاشي
 من ا ح دائما وبعكس لاشي من ج ا دائما وكان بالاطلاق كل ج ا هذا
 خلف الضرب الثالث كل ا ب وبعض ج ا ب فبعض ج ا بالضرورة بنية
 فبعض ب ح بالاطلاق وسانه من الاول بان جعل الكبرى معنى بعض ب ح فبعض
 ج ب بالاطلاق وبعكس بعض ب ح على تلك الجملة وكذا في ما ذكرناه
 من الثالث اذا عكس الكبرى فاما بيانه من طريق الخلف ان كذب بعض ب
 ح بالاطلاق فلاشي من ج ح دائما وكان كل ا ب بالاطلاق بنية من
 الاول لاشي من ا ح دائما وبعكس لاشي من ج ا دائما وكان بعض ج ا دائما
 بالضرورة هذا خلف ولن جعلت الضرورية معنى كان هكذا بالضرورة وكل
 ا ب وبالاطلاق بعض ج ا ب فبعض ج ا بالامكان الاخر بعض ب ح اما ان جعل
 الكبرى معنى الاول فبعض بالضرورة كل ج ب بنية بعكس فيكون ما قلناه او
 بعكس الكبرى فتخرج من الثالث ما ذكرناه ب سواهي اليه الى الاول والا فبعض
 نتائج ما قلناه وانما سبب من طريق الخلف ان كذب بالامكان بعض ب ح

فلا شيء من ج دايما فقول بالضرورة كل ا ب ولا شيء من ج دايما فلا شيء من
 ب دايما فلا شيء من ا دايما ونعكس لاشي من ج ا دايما وكان بالاطلاق كل ج ا
 هذا خلف الضرب **الثالث** لاشي من ا ب بالاطلاق وبالضرورة كل
 ج ا نتجه لاشي من ج د فانه عند البيان من الاول ج ا لاشي من ج د بالضرورة
 اذا كان الحمل في المطلقه مشروطا دامه مادام الموضوع موصوفا بالوصف الثاني
 معه وكان الوصف دايما مادامت الذات ب معكس لاشي من ج د وهو المطلوب
 وتبين هذه النتيجة بعكس الصغر من الثاني على هذه الحجة في جميع انواع المطلقات
 فاذا طرق صحيحه على وجه يع الاحوال كلها هو الرد الى الثاني وسأنه من طريق
 الخلف ان يكثر لاشي من ج ب بالضرورة فبعض ج د بالامكان الاخر وبالضرورة
 كل ج ا نتج بعض ب بالضرورة او كان لاشي من ا ب بالاطلاق ونعكس لا
 شيء من ج ب بالاطلاق وقد لن من الخلف بعض ب بالضرورة وهذا محال
 واذا وضعت الضرورة صغرت هذا الضرب كان هذا لاشي من ا ب بالضرورة
 وكل ج ا بالاطلاق نتج لاشي من ج ب بالضرورة بين محل الكبري صغر الاول
 فنتج لاشي من ج ب بالضرورة ثم نعكس لاشي من ج د بالضرورة وهو المطلوب
 ونسب ايضا بعكس الصغر من الثاني ويبا ن من طريق الخلف لن كذب لاشي من
 ب د بالضرورة فممكن له الامكان الاخر لن يكون بعض ج د وكل ج ا بالاطلاق
 فبعض ب ا بالاطلاق وكان بالضرورة لاشي من ا ب معكس بالضرورة لاشي
 من ج ب هذا خلف ونعكس بالاطلاق بعض ب ا ل بعض ا ب وكان بالضرورة
 لاشي من ا ب هذا خلف الضرب **الرابع** كل ا ب ولا شيء من ج ا
 بالضرورة فبعض ب ليس ج بالضرورة بيبانه بعكس الصغر من الثاني ولتن
 بعكس الكبري من الثالث وما خلف ايضا لن يسم بالضرورة بعض ب ليس ج
 فكل ب ممكن لن يكون ج وبالضرورة لاشي من ج ا فبالضرورة لاشي من ج ا
 ونعكس لاشي من ا ب بالضرورة وكان حقا ان بعض ا ب بالاطلاق وان جعلت

الضرورة

الكل بالضرورة

الضرورة فبعض ج ا بالضرورة كل ا ب وبالاطلاق لاشي من ج ا نتج
 بالاطلاق بعض ب ليس ج بيبانه اما بعكس الصغر من الثاني او بعكس الكبري
 من الثالث وما خلف ان كذب بالاطلاق بعض ب ليس ج فكل ج دايما
 وبالاطلاق لاشي من ج ا نتج بالاطلاق لاشي من ج ب او معكس لاشي من ا ب
 ذلك بالاطلاق وكان بالضرورة كل ا ب هذا خلف الضرب **الخامس**
 بالاطلاق بعض ا ب وبالضرورة لاشي من ج ا فبالضرورة لاشي من ج ا فبالضرورة
 بعض ب ليس ج اما بعكس الصغر من الثاني او بعكس الكبري من الثالث فان
 السالبة بالضرورة حفظ الحجة في العكس وسأنه من طريق الخلف ان يقول
 ان كذب بعض ب ليس ج بالضرورة فكل ج د بالامكان الاخر ولا شيء من ج ا
 بالضرورة فلا شيء من ج ب بالضرورة ونعكس لاشي من ا ب بالضرورة وكان
 بالضرورة كل ا ب هذا محال واذا جعلنا الصغر في الضرورة كانت هكذا
 بالضرورة بعض ا ب وبالاطلاق لاشي من ج ا فبعض ب ليس ج بالاطلاق
 فكل ج دايما وبالاطلاق لاشي من ج ا فبالاطلاق لاشي من ج ب او معكس
 لاشي من ا ب وكان بالضرورة بعض ا ب هذا خلف محال فبعض ج ا بالضرورة
 منتج ب هذا الخلط الاختلاط الخامس من الضرورة والممكن
 في هذا الشكل والنتج في هذا الاختلاط سبعة اضرب **الاول**
 كل ا ب وبالضرورة كل ج ا فبالامكان العاقي بعض ج د بيبانه محل الصغر
 كبري الاول ب معكس النتيجة ونعكس الكبري من الثالث وما خلف ان كذب بعض
 ج د بالامكان الاخر فبالضرورة لاشي من ج ب وبعكس بالضرورة لاشي من
 ج ب معقول من الثالث بالضرورة كل ج ا ولا شيء من ج ب بالضرورة
 نتج بعض ا ليس بالضرورة ب وكان كل ا ب بالامكان هذا خلف محال
 الضرب **الثاني** على عكس هذا الضرب كل ا ب بالضرورة
 وبالامكان كل ج ا فبعض ج د بالامكان بين محل الصغر كبري الاول

ثم عكس النتيجة وعكس الكبرى من الثالث والخلف ان كذب بعض الاحكام فلا
شي من ج بالضرورة وعكس لاشي من ج ب بالضرورة مقول كذا الاحكام
والاشي من ج ب بالضرورة فبالضرورة بعض ليس وكان بالضرورة كلاب
هذا محال والخلف في هذا الضرب انما يستقيم اذا اخذ لان نقيض النتيجة السالبة
الضرورة فاما لو اردنا ان الخلف من الموجبة الضرورية التي هي احد اللاتين
لا يتبع نقيض مقدمه صادقه الضرب الثالث كلاب بالضرورة
بعض ج ا يتبع فبعض ج بالامكان اما جعل الكبرى صغير الاول ثم عكس النتيجة
واما بعكس الكبرى من الثالث الضرب الرابع عكس مقدمه كلاب
ب بالضرورة وبعض ج بالامكان يتبع بعض ج بالامكان اما من الاول
او من الثالث كما سبق والخلف يستقيم في هذين الضربين ايضا باحد الاعتراضين
وهولن وجد لان نقيض الذي هو السالبة الكلية مقدمة في قاسل كلاب
دون الموجبة الكلية الضرب الخامس لاشي من ج ب بالضرورة
وكذا بالامكان فلا شئ من ج ب بالضرورة سانه جعل الكبرى صغير الاول
ثم عكس النتيجة وبين ايضا بعكس الصغير من الثالث والخلف ان لا شيء لاشي
من ج ب بالضرورة فبعض ب يمكن بالامكان الا ان يكون ج وكل ج يمكن
ان يكون فبعض ب يمكن ان يكونا وعكس بعض يمكن ان يكون ب كذا يمكن
الا ان كان بالضرورة لاشي من ج ب هذا خلف الضرب السادس
عكس الخامس وهو لاشي من ج ب بالامكان وكذا بالضرورة هذه النتيجة
غير صحيحة لانه لن يتبين من الاول يكون النتيجة سالبة ممكنة ولا عكس التي
المطلوب من هذا الضرب ولا من الثالث لان الصغير السالبة الممكنة لا عكس
والا يتبين بالثالث ان الكبرى اذا عكس وجعل صغير الثالث كان ج شأ و
كان الاخر من صغير ممكنة وكبرى كلية مطلقة وتكون النتيجة ج منه مطلقة
وهذا الضرب لو اتبع ان ج كذا ثم لا بد من عكس النتيجة وقد علم ان السالبة الكلية

لا عكس ولا يمكن سانه من طريق الخلف فانه لا يلزم نقيض مقدمة صادقة مثاله
المولد كل انسان ليس يتكلم بالامكان وكل ناطق بالضرورة انسان لانه لا يلزم
شئ لا واحد من الكائنات ناطق مثالا الضرب الرابع بالضرورة لا واحد من
الكائنات يتكلم بالامكان كذا ج كذا ب يتبع بالضرورة لا واحد من المتكلمين ج كذا
فالضرب السادس من المتكلمات بالامكان كلاب والاشي من ج ا بالضرورة
ان ج بعض ب بالضرورة ليس ج سانه بعكس الصغير من الثالث وعكس الكبرى
من الثالث والخلف ان كذا بالضرورة ليس ج فبما لن يكون كلاب ج ولا شئ
من ج ا بالضرورة يتبع بالضرورة لاشي من ج ا وعكس فلا شئ من ج ا بالضرورة
فصدق بعض ليس ب بالضرورة وكان كلاب بالامكان هذا محال
الضرب الثاني من حيث الاعتراض هو عكس الضرب المقدمه علم كل
اب بالضرورة ولا شئ من ج ا بالامكان غير متبع لان الصغير اذا عكس كما علمت
في الثاني وذكر غير متبع والكبرى سالبة ممكنة فلا عكس ج شئ من الثالث ولا يمكن
بيانه بالخلف فانه لا يلزم منه نقيض مقدمه صادقة مثاله من المواد
كان ضاحك انسان بالضرورة وكل ناطق بالامكان ليس ضاحك لا يتبع بعض
الناس ليس ناطق بالامكان ولا بالضرورة بل هو بالضرورة ناطق
الضرب السابع من الضرب المتتبع بعض اب بالامكان
وبالضرورة لاشي من ج ا يتبع بالضرورة بعض ب ليس ج سانه بعكس
الصغير من الثاني وعكس الكبرى من الثالث وايضا بالخلف ان ج بعض ب
بالضرورة ليس ج فبما لن يكون كلاب ج وبالضرورة لاشي من ج ا بالضرورة
لا شئ من ج ا وعكس لاشي من ج ا بالضرورة وكان بالامكان بعض اب
هذا خلف الضرب الثامن من حيث الاعتراض عكس هذا الضرب
مساله بالضرورة بعض اب بالامكان لاشي من ج ا غير متبع لانه لن عكس
الصغير كما علمت في الباقي وذكر غير متبع ولا يمكن عكس الكبرى لانها سالبة

ممكنة والايه من فرض صحة نقيض ما يفرض شيعة وهو كذب بالضرورة ما
 ناقص مقدمه صادقه متشابهة في المولد بالضرورة بعض الثالث ناطق وكل
 انسان يمكن ان يكون كائنا لانيه في الامكان ليس بعض الناطق انسانا فالنتيجه من
 هذه المقرانات في هذا الاطلاق سبعة اقرانات ولغوا من جملة ما يجب فرضه
 لثمة اقرانات بما يبيناه له الاختلاط الثاني من المطلق والممكن وهذا
 الشكل والاضراب التي فيه ايضا سبعة اضرب الضرب الاول كتاب
 وكل ح بالاطلاق شيعة بعض ح بالامكان الاع بين جعل الكبر صغرى الاول
 بنه فكل ح بالامكان الحقيق ونعكس بعض ح بالامكان الاع وسر ايضا
 من الثالث وسعكس الكبر وبالحلف ايضا ان كذب بعض ح بالامكان الاع
 فلا شي من ح بالضرورة فنقول كل ح بالاطلاق ولا شي من ح بالضرورة
 بنه فلا كتاب بالضرورة وكان كتاب بالامكان الضرب الثاني
 كتاب وكل ح بالامكان بعض ح بالامكان الاع بان جعل الكبر صغرى
 الاول بنه كل ح بالامكان الاع ونعكس فكون ما قلناه ومن عكس الكبر
 من الثالث ايضا وبالحلف ايضا ان كذب بعض ح بالامكان الاع فبالضرورة
 لا شي من ح بالضرورة فنقول بالامكان كل ح او بالضرورة لا شي من
 ح بالضرورة بعض ليس ب وكان كتاب بالاطلاق الضرب الثالث
 الثالث كتاب بالامكان وبعض ح بالاطلاق بعض ح بالامكان الاع
 بين جعل الكبر صغرى الاول ثم نعكس النتيجة ولكن عكس الكبر من الثالث
 وبالحلف لن كذب بعض ح بالامكان فبالضرورة لا شي من ح بالضرورة
 ونعكس لا شي من ح فنقول بعض ح بالاطلاق ولا شي من ح بالضرورة
 فبعض ليس ب بالضرورة وكان يمكن ان يكون كتاب هذا الحلف محال
 الضرب الرابع كتاب بالاطلاق وبعض ح بالامكان العائق
 من ذلك جعل الكبر صغرى الاول ثم نعكس النتيجة وعكس الكبر من الثالث

وبالحلف ان كذب بعض ح بالامكان فبالضرورة لا شي من ح ونعكس
 لا شي من ح بالضرورة فنقول بعض ح بالامكان وبالضرورة لا شي من
 ح بنه بالضرورة بعض ليس ب وكان كتاب بالاطلاق وهذه القضايا
 الحاققة كلها على اجد لازم النقيض الضرب الخامس لا شي من
 اب بالاطلاق وكل ح بالامكان بنه لا شي من ح وبالامكان العائق و
 سانه بالحلف ان لا يجه لا شي من ح بالامكان بعض ب بالضرورة
 وبالامكان كل ح اذا لا يمكن بعض ب بعكس فبالامكان الاع بعض اب
 وكان لا شي من اب بالاطلاق المنعكس واذا صلح ان هذا النقيض صادق
 وبعكسه فكون لا شي من ب او ليضع الكبر موجه فانه ولن كان كذبا
 الا انه غير محال فصار من الثاني قاسر فكل ح بالاطلاق لا شي من ب او كل
 ح بنه فلا شي من ح بالاطلاق وقد فرض بعض ب بالضرورة ح
 وسان صحته ايضا من الثاني بعكس الصغرى ثم صحته في الثاني هذا النوع
 من الحلف لا بالبعكس الضرب السادس من حيث الاعتبار بعكس
 هذا الضرب وهو لا شي من اب بالامكان وبالاطلاق كل ح اعبر منه كما
 لانيه نظير في اصطلاح الممكن والضروري لما بين هناك من العلة الضرب
 السادس من الضرب المنتهى كتاب بالامكان وبالاطلاق لا شي من ح ا
 بنه بعض ب ليس ح بالامكان العام بين عكس الصغرى من الثاني ونعكس
 الكبر من الثالث وبالحلف ان كذب بعض ب ليس ح بالامكان الاع
 فكل ح بالضرورة وكان كتاب بالامكان اني من الاول فكل ح
 بالضرورة ونعكس بعض ح بالامكان العام وكان لا شي من ح بالاطلاق
 واذا ليضع هذا النقيض صادقا ونعكس الصغرى الممكنة موجه ومن
 تعكس ح بنه فنقول بعض ب بالامكان ولا شي من ح بالامكان بنه بعض
 ب ليس ح بالامكان فكان كتاب بالضرورة هذا الحلف الضرب السابع

من حيث الاعتبار كل اب بالامكان وبالاطلاق لا شيء من هذا الضرب
غير متجه كطرفه اخطا المكن والضرورة وسلك العلم فيها الضرب
السابع من الغروب المتجهة وهو التاسع من حيث الاعتبار بعض اب بالامكان
فبالاطلاق لا شيء من خارج بالامكان العام بعض اب ليس ح وببانه بعض
المعزى من الثاني وعكس الكبر من الثالث الضرب العاشر من القيمة
بعض اب بالاطلاق وبالامكان لا شيء من هذا الضرب غير متجه اما من الثالث
لا يمكن سانه لان السالبة المكنة لا تعكس ولا يمكن سانه من الثاني ايضا لانه
اذا عكس صغراه وره ال الثاني فالثاني غير من نفسه وانما يعلم صغته باله
ال الاول او بطريق الخلف ولا يمكن له ال الاول لان السالبة لا تعكس
لكونها مكنة ولا يتجه الخلف نقص مقدمه صادقه فالمتجه في هذا الاختلاف
ايضا سبعة اقترانات والثلة عقمه كما سلف سانه هذا
بيان ضرب الشكل الرابع وصح نتاجه في القياسات الجمليه السادسه
والمخلطة واحا القياسات الاقترانية الشرطيه فاعلم ان الشرطيه
المنفصله لا تتالف منها في هذا الشكل قياس سوا كان السالف من شرطيه
او من شرطيه وحليه ولا تتالف ايضا من هذا الشكل قياس من الشرطيه
المتصله والمنفصله والشرطيه والمخلطه اصلا وانما يتالف في هذا
الشكل القياس الاقتراني من شرطيه متصله ويكون مروطم وضروبه
ونتاجه فاجب ما يتناه في الحملات من غرق فالتجه فيه من
الشرطيات المطلقة خمسة اضر كما سبق اضر الاول
كلما كان اب محدد وكلما كان ه ز واب يتجه قد يكون اذا كان حدد
فه ز وببانه بان جعل الكبرين صغرى الشكل الاول من الشرطيات
المتصله في عكس النتيجه مثل ان يقال كلما كان ه ز فاب وكلما كان اب
محدد يتجه فكلما كان ه ز محدد في عكس قد يكون اذا كان حدد ه ز

وبين ايضا بعكس الكبرين بان يقال كلما اب محدد وكلما كان اب ه ز
يتجه قد يكون اذا كان حدد ه ز وبين من طريق الخلف ايضا ان كره قد
يكون اذا كان حدد ه ز فليس البته اذا كان حدد ه ز فقول
كلما كان اب محدد وليس البته اذا كان حدد ه ز يتجه فليس البته اذا
كان اب ه ز وعكس ليس البته اذا كان ه ز فاب وكان كلما كان
ه ز فاب هذا خلف اضر الثاني كلما كان اب
محدد وقد يكون اذا كان ه ز فاب يتجه قد يكون اذا كان حدد ه ز
زيبانه جعل الكبرين صغرى الاول في عكس النتيجه مثل ما قول قد يكون اذا
كان ه ز فاب وكلما كان اب محدد يتجه قد يكون اذا كان ه ز محدد
ثم عكس هذه النتيجه فانه قد يكون اذا كان حدد ه ز وهو المطلوب
وبين من الثالث بعكس الكبرين بان يقول كلما كان اب محدد وقد يكون اذا كان
اب ه ز يتجه قد يكون اذا كان حدد ه ز وببانه من طريق الخلف انه لن
كذب قولنا قد يكون اذا كان حدد ه ز فليس البته اذا كان حدد ه ز
فقول كلما كان اب محدد وليس البته كلما كان حدد ه ز يتجه ليس البته
اذا كان اب ه ز مثاله كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود وقد
يكون اذا كانت الكواكب ظاهره فالشمس طالعه يتجه قد يكون اذا كان
النهار موجودا فالكواكب ظاهره اضر الثالث ليس البته
اذا كان اب محدد وكلما كان ه ز فاب يتجه ليس البته اذا كان حدد
فه ز سانه بجعل الكبرين صغرى الاول في عكس النتيجه هكذا كلما كان
ه ز فاب وليس البته اذا كان اب محدد يتجه ليس البته اذا كان ه ز
محدد في عكس ليس البته اذا كان حدد ه ز وهو المطلوب الرابع
من الثاني بعكس الصغرى هكذا ليس البته اذا كان ه ز فاب وكلما
كان ه ز فاب يتجه ليس البته اذا كان حدد ه ز وببانه من طريق

الحلفان لم يصدق ليس البته اذا كان ج د فـه ر صدق قد يكون اذا كان
 ج د فـه ر وكلما كان ه ز فـاب بـتـه قد يكون اذا كان ج د فـاب بـعـكـس
 قد يكون اذا كان اب ج د وكان ليس البته اذا كان اب ج د فـهـذا خلف
 مثاله ليس البته اذا كانت الكواكب طالعه مستبـهـ فالشمس طالعه
 وكلما كان الحفا فبش بارزه فالكواكب طالعه مستبـهـ بـتـه ليس البته اذا
 كانت الشمس طالعه فالحفا فبش بارزه الضرب بـتـه ليس البته اذا
 كان اب ج د وليس البته اذا كان ه ز فـاب بـتـه ليس البته اذا كان ج د فـه
 ز ان قد يكون ج د والا يكون ه ز من بعكس الصغر من الثالث بان يقول
 قد يكون اذا كان ج د فـاب بـتـه وليس البته اذا كان ه ز فـاب بـتـه ليس
 كلما كان ج د فـهـر ومن بعكس الكبر من الثالث بان يقول كلما كان
 اب ج د وليس البته اذا كان اب ج د فـهـر بـتـه ليس كلما كان ج د فـهـر
 وما خلف ان كذب ليس كلما كان ج د فـهـر كلما كان ج د فـهـر وليس
 البته اذا كان ه ز فـاب بـتـه ليس البته اذا كان ج د فـاب بـعـكـس
 البته اذا كان اب ج د وكان كلما كان اب ج د فـهـذا خلف مثال
 كلما كانت الشمس طالعه فالكواكب حفيه وليس البته اذا كان الحفاش بارزه
 فالشمس طالعه بـتـه ليس كلما كانت الكواكب حفيه فالحفا فبش بارزه الصر
 الجاصل قد يكون اذا كان اب ج د وليس البته اذا كان ه ز فـاب بـتـه
 بـتـه ليس كلما كان ج د فـهـر من ثلث بعكس الصغر مثاله قد يكون
 اذا كان ج د فـاب بـتـه وليس البته اذا كان ه ز فـاب بـتـه ليس كلما كان
 ج د فـاب بـتـه ومن بعكس الكبر من الثالث بان يقول قد يكون اذا كان
 اب ج د وليس البته اذا كان اب ج د فـهـر بـتـه ليس كلما كان ج د فـهـر
 وبسبب من طريق الحلف هو ان يصدق ليس كلما كان ج د فـهـر كلما
 كان ج د فـهـر مقول قد يكون اذا كان اب ج د وكلما كان ج د فـهـر

بـتـه قد يكون اذا كان اب ج د فـهـر وكان ليس البته اذا كان اب ج د
 فـهـر هذا خلف مثال مثاله قد يكون اذا كانت الشمس طالعه فالسما
 مية وليس البته اذا كان اليل موعو فالشمس طالعه بـتـه ليس كلما كان
 السما مية فاليل موعو اهـهـر على الضرور المنه لاقرا بـتـه
 الشرطيات المنه من المطلقات واما الضروريات والممكنات والمخاططة
 من الضروريات والمطلقات ومن الضروريات والممكنات ومن المطلقات
 والممكنات وسببها عما تقدم في الجملات من غزير في ولا يتالف
 هذا الشكل قياس استثنائي لان التسمية في هذا الشكل تكون من اجتماع الطرفين
 وهو محمول الصغر او النال فيها والشرطيات وموضوع الكبر او المقدم
 في الاقرا بـتـه الشرطية فيصير محمول في الصغر او النال فيها وكلوا احد الصغر
 موضوعا في التسمية والموضوع في الكبر او المقدم فيها محمول في التسمية فلا بد
 ولن يكون احد الاكبر الذي يكون موضوعا او ناليا في الكبر فكلما جـي
 الصغر ونقيضها و احراهما ليجتمع فيحصل منها التسمية المطلوبة وهذا نفع
 انه لا يتالف من هذا الشكل قياس من متعلق حمل فانه لا بد فـهـر من استثنائي
 بين متعلق وعمل في جزو النال او في جزو المقدم وفي الاستثنائي يكون التسمية
 اما عين النال او المستثنى عن المقدم او نقص المقدم اذا استثنى نقيض
 النال فليس فـهـر جدا في موضع ليراع حتى يتبع الجموع في الصغر او ما جـي
 جـيـهـ مع الموضوع في الكبر او ما جـيـهـ مع جـيـهـ مصدر التسمية ومطلوب ما خلف ذلك
 لا تصور ان يحصل منه سوى القياس الاقرا بـتـه كسائر الاشكال الاقرا بـتـه
 اذ كلما لا يكون المطلوب ولا يقبضه موعو بالافعال المقدمات فهو
 من القياسات الاقرا بـتـه ولا يشترط فـهـر قياس الخلف فان قياس الخلف
 قياسان احدهما يشترط من شرطية مقوله وحملية وسبب شرطية في جعل
 هذه التسمية مقدمة في قياس استثنائي وسبب نقيض نالها فـهـر نقيض

المقدم واذا بين انه يتالف في هذا الشكل قياس اقرار من متصل وعلان
 والتالف ايضا فيه قياس استثنائي يعلم من ذكر انه لا ينظم فيه قياس كلف
 ايضا وقد تم ما وعدنا ان ناتي عليه من بيان نتائج هذا الشكل ونقد بد
 مروه وايضا شروطه واقامه الحق على صحة قياساته بحمد الله تعالى وسبحه
 جلالة وسبح فضاله والحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على محمد المصطفى
 واصحابه الطاهرين //

رسالة في الفناء

رسالة في الفناء



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلاته على نبيه محمد وآله
افاض الله على روح الشيخ الامير في الدارين انوار الحكمة وله قدس في الدارين
الحسنة واثابه من البقايا من كتاب السعادة الحقة ولفظا كبيرا
للماتى ويزر من امر الدارين ثم وفقتي لقضا حقا في الحجة وفراصة الله
بافضلها واشرفه وهو افاض الحكمة التي قسم لي من المعرفة واوسط
قضا واعده وهو اداة الجملة والثناء الحمد لله والثناء الحمد لله وادون
قضا واسفله وهو الحكمة بالبدن وتوابع البدن حتى اري في صوره
من ذلك وسعه في واحد عليه وان لم يقابل بالتحقيق عنه غير مثله
على كفض القصير ثم محل على يديه وصول الى ان اري في صدق اسره
وعده واميك مقصده الشانه في عنه وزجوعي الى خير ما عرف في الحاشان
ملني عليه كماله وكفاهه وجملا وفراخ قلبه عن الله ما والا دهره
بعد كالي يقضي في كماله وديته كماله وديته كماله وديته كماله
اليه دون العالم وهو ايضا كماله على دون العالم لا يسعى بعد السطاع
اليه ان امر في حصره الى يد حنا وهو الحكمة ولا اسم بعد قوله
ايابي بان مهلني وبكلى الى الحق كحى على عالمه واكله وان
يكون كمن هو دوني في حله على يد ونفسي في متبغاه من فطري اعني
مشاهه من اذلال ووصول الى متوخاه من خلافي ثم لا يكون بعار الدج
من تباير اولاه مسدتي متوها ولا استعلاء عساعي مثل محمدا
ولا مقارنته ايابي في كفاهه او لده او صباه او امانه او حرب او سب
او اواء او دجهاه كانيا ولكن حيث بعد الرجاك منيا والكون حيث ذلك

2

المصادر

في الخلق ثانياً ويكون باسم طاف في جملة جملة ساسا ولسر به ماسا وكون
له محمد الدعا والشا والشركا ساسا وعلى الاحد اسم الله الشريف
وسر به الحمد وهو الخبا ويكون اسمه فاير اما كاه العريض والكال
العدد حايض الجبر مكسور خاله وسد ثلث اسبابه وكون حريسان
اكد وليام لاكثر الشيخ الامير ادام توفيقه من يلبس عليه كاد الرحيل
والسور منها كبدوا كشرقي وهذا كله نفس من حقوق وثقته من صدف
وهو ادام الله سعاده وفي الصغى عزله ان وقت في ذلك سعاده
ويقيم كرمه والازن فليعد الى العرش الذي انفضنا وهو العرش المعاد عنه
وليت به رشت الفصول المورده في هذه الرسالة محمد بالله
ولي الترجمة الفصل الاول في فاهيه المعاد الفصل
المان في خلاف الارافيه الفصل الثاني في مناقفه الارا بالاله
الفصل الرابع في التي التي هو الانبياء العائنه من الان والشي هو اذا اوضح
موجودا وسائر الاشياء المصطله بالانسان معد ومكان الحاصل بالانسان
التي كتاب الكهونه المعتمره من الانسان موجوده وادالم يوجد هو
والانسان الاشياء موجوده لم يكن الحاصل والهديه المعتمره من الانسان
موجوده واما هذه الكهونه المعتمره من الانسان الفصل الخامس
في ان هذا التي غير قابل للفساد وان جوهر سرمدى الفصل
السادس في وجوب المعاد الفصل السابع في يعرف احوال
الحققات الناس بعد الموت وحسن النشاء الناس الفصل
الاول في فاهيه المعاد اما المعاد في لغة العرب مشتق من العود
وحصه الكتاب او الحال التي كان التي فيه فبانيه فعاد اليه ثم نقل

بالاحتباس في العالم العنصري والافات عنه وفرقة بين ذلك ما يستلزم
 جوهها وخصوصا عن تلك الآثار الطسعة فيها وصدقهم الحكماء
 المخلصون واهل السابح فرق فرقة كذا ونكروا النفس في جميع الاجاد
 النامية نباتية كالب او حيوانية وقرقة كذا في ذلك في الابدان الحيوانية
 وفرقة لا يجوز دخول نفس اسانية في نوع غير الانسان اطلاقا ولم يعد
 ذلك فرقان فرقة بوج السابح للنفس الشقية وحدها حتى يتكلم وسعد
 محقق عن الكادة وفرقة بوج ذلك للنفس حقا الشقية والسعيدة للشقية
 في ابدان سعيدة وللشقية في ابدان دوات نعم ورحمة وقال القائلون
 بالسابح المحضون بالكتاب ان معنى قوله تعالى وما مرداه في الارض
 كابر بغير كتابه الا ايم امثالكم هو انهم شاركوا في نفسهم بالقوة
 ومال حرفة منهم في قوله تعالى حتى بلغ الجحيم اسم الجحيم ان النفس الغير
 البهية التي تتردد في بدن البدن الطيف منه حتى تقفوا وتصور حيث
 محلة في بدن دودة صغير جرمها ان يسعد في البهية بعد ما كان في بدن
 واما ما يصح من اويلد الكلام في دودة نعم واكفاذهم ان كل نفس غير برة فانها تسعد
 عن بدن البدن شبيه الطماخ بالردلة الغالبة عليها حتى تخلص من المادة فالله
 رذلتها من باب الشهوات يسقط الى بدن خنزير والذين رذيلة من باب الغضب
 الى بدن سمح حتى انه ان كان الرجل رذيلة من باب الكفارة وهو مختار
 من السابح في بدن سمح وان كان صيدا اساسا في بدن النوع يصيده وما قالوا
 ان النفس الغير البهية بعد في با حيتي الجحيم والتمثال يعطى البدن والحر
 وهذه الامور من الحكماء امثال دود وخنزير والكلاب اقرب الى فهم العام
 ويتكلمون ذلك سببا قد عظم عن البدن ذيله فانهم لا اخو طسوا بالامم الذين هم
 الحقيقين وما بقا دة الحقيقة والشفاه الحقيقية لم تصوروا ذلك اصلا

عبار

يدادها في يادي الراي من الامور المحسنة ففده جلد ارا العالم في الكفاد
 الفصل الثاني في مناقشة الاراء الباطلة منه اما الفقرة
 الحاشية المحاد للبدن وحده فالله اعلم الي ذلك ما ورد به الشرح من بحث
 الاموات ثم ضلوا ان الشيا المعين في ذات الانسان هو البدن ثم بلغوا من
 ذلك بعضهم الحكماء وعشقم لما افتمم ان الكروا ان يكون للنفس اولد وروح وروح
 اصلا وان الانسان يصير حية كحوة خلق بها ليس وجوده هو وجود
 النفس للبدن بله عرض من الاعراض خلق فيه اما امر الشرح
 فليس ان تعلم فيه قانون واحد وهو ان الشرح والملة الله على
 لسان بي الاما يدان كما خطاب الجمهور كانه ثم من المعلوم
 الواضح ان التحقيق الذي ينبغي ان يرجع اليه في صحة التوحيد من
 الاقوال الصانع موجودا بعد سائر الكم والكيف والاشي وتتم الوصف
 والغير حتى يصير الاجتهاد بذاته ذات واحدة لا يمكن لها شريك
 في النوع او يكون لها جرة وجودي كمي او معنوي ولا يمكن ان يكون
 عز العالم وادخاله والاحت اشاره اليه انه هناك مجتمع الفاه
 الجمهور ولو التي هذا على هذه الصفة الى العرب العاربة او
 العبرانيين الاطراف لت رعو الى العناد وانفقوا ان الامان
 المدعوا اليه ايمان بعد ذلك اصلا ولهذا الامر الا انهم شي قولوا اني نقرح ما
 يد في العرفان من الاشارة الى هذا الامر الا انهم شي قولوا اني نقرح ما
 كالحاج اليه من التوحيد سان مفصل بل اني لعضه على سدا المشبهة
 في الظاهر وبصم تير له مطلق عام جدا لا يخصه ولا يفسده واما ما
 قاله تشبيهه منه اكثر من ان يحصى ولكن ليقوم ان ايقبلوه واد كان

الامر في التوحيد هذا فكيف فما هو ليعده من الامور الاعتقادية ولبعض
 الناس ان يقولوا ان العرب توسعوا في الكلام ومارا وان الالف
 التشبيهية مثل الود واليد والانباء في تلك الزمان والحق والذهاب
 والفكر في الجبال والغصن ولكن نحو الاستعمال وجهه العبارة تلك على
 استعمالها مستفاد من مجازة ويراد على استعمالها غير مجازة ولا مستفاد
 بل حقيقة والمواضع التي يوردونها في ان العرب لم يعمل هذه المعاني
 بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة فواضع في مثلها يعلم ان
 استعماله على هذا الوجه ولا يقع منها وليس رتبة ليس واما قوله في تلك
 من الختام وقوله في تلك من الان بانهم الحلائكة او اني ربك او اني بعض
 ايات ربك على الفقه المذكورة وما جرى مجراه فهو ليس ما بهت للارباب
 فيه البتة على ان العبارة مستفاد او مجازة فان كان ارد بها ذلك الصغار
 بعد من يوقوع الخلق والتشبه والاعتماد المعوج بالان نظامها
 ثم بما واما قوله يد الله فوق ايديهم وقوله ما فرطت جهنم الله
 فهو توسع الاستفارة والمجاز والتوسع في الكلام ولا شك في ذلك
 ان من روى العرب ولا يلبس على ذي يعرفه في لغتهم كما يلبس في
 الامثلة الا ان يدرك ان هذه الامثلة لا تقع شئها في استعاره مجازة
 كما تدرك لا تقع شئها في ايها ليست استعارته واما مراد منها غير
 الظاهر ثم ذهب ان هذه كلها ما خوده على الاستعارة فابق التوحيد
 المحسوس بالقرع الى التوحيد المحسوس الذي يدعوا اليه حقيقة هذا الذي
 القيم المعترف بحالته على انهما العالم قاطبة وايضا الاشارة الى الربوب
 من المعاني المستندة الى علم التوحيد مثل ان عالم الذات او عالم صفات
 الذات او قادر للذرة والحوالات على كثرة الاوصاف او فاعل لكثرة
 معاني عنها موحدة من الوحد مع الذات او متفرقة عنها كالحجرات

مارا

فانه لا يخلو اما ان يكون هذه المعاني واجب تحقيقها واتقان المذهب الحق
 فيها او يسع الصدوق عنها واغفال النجس والركوة فيها فان كان النجس
 عنها معفوا عنه وغلط الاعتماد الواقع فيها غير موافق له في المذهب
 هو العقول المحاطين بهذه الحجة تكلف وعنه غنية وان كان مرضا محتوما
 فواجب ان يكون مما صرح به في الشريعة وليس التفرع المعنى او الملبس
 او المتفرع فيه بالاشارة والايانيل التفرع المستفنى منه والمبته عليه
 والمكون حق البيان والايضاح والتفهم والتعريف على معانيه فان
 المتفرع من المنفصل انهم وليالهم وساعات يحرم على غير ان ذهابهم في
 افهامهم ويرشح لغوهم لسرع الوقوف على المعاني العامة كحجرات
 نعم هذه المعاني الى خضرايضاح وستره حارة فكيف غنى العبر اليه
 واهل الوزر من العرب ولعمري لو كلف الله رسولا من رسلا ان يلقى هذه
 الامور الى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلمة بالحسوسات يعرف
 اوهاهم ثم شانه ان يكون من غيرهم منهم الامان الاجابة غير مهله او لسانه
 ان يقول ربنا ضم نفوس قاطبة الناس حتى يستعد للوقوف عليها فكيف
 شططها وان بعد ما ليس في قللة البشر اللغز الا ان يذكر خاصيته الكلية
 وقوة علوية والهام سمارى فكل جليل وسامعة الرسول مستغنية عنه
 وبلغه غير محتاج اليه لم ذهب الكتاب العربي جابيا على لغة العرب وعادة
 لسانهم من الاستعارة والمجاز عادية فما قولهم في الكتاب القيم اني كلمة
 في اوله الاخرة تشبه حرف وليس ليعيد ان يقول ان ذلك محرف كله و
 اني تحرف كلمة كتاب بل بشرق اثم لا طاق لعدم فهم بلادهم متباينة و
 واهو اثم متباينة منهم يهوى ونصارى هما اثنان متعاديتان في ظاهر
 في هذه الكلمة ان الشرايع وارده كتاب الجمهور على لغتهم من لغة ما لا

الى افهامهم بالمشد والشمس ولو كان غير ذلك لما اعتك الشرايع
 البتة وكلف يكون ظاهر الشرايع في هذا الباب ولو فرضنا الامور
 الاخرى روحانية غير جسمية بعدة عن ادراك يداه الاديان
 وتحققها لم يكن سدا لترايع في الدعوة اليها والحدس عنها
 متيقنا بالدلائل عليها بل النقص عنها بوجوه من التمثيل المجزئ الى
 الافهام فكيف يكون وجود شيء على وجود شيء لو لم يكن الشيء
 الاخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الاول على حالته وهذا كله هو
 الكلام على تعريف من جلب ان يكون خاضعا لاسباب لا عاها ان ظاهر الشرايع
 غير محتمل ان يشهد هذه الابواب ولنرجع الى العقول الصرفة
 فقول ان الانسان ليس انسانا بمادة بل بصورة موجودة
 في مادة واما يكون الافعال الانسانية صادرة عن وجود صورة
 في مادة فاد ابطل صورته عن مادته وعادات مادته تروا او
 شيئا اخر من الغاير فقد بطل ذلك لان بعينه ثم اذا فعلت
 في تلك المادة بعضها صوره انانية جديدة حدث منها انما خلا
 ذلك الانسان ما لم يوجد في هذا الثاني من الاول مادة لا صورة ولم
 يكن هو ما هو ولا محورا ولا مدفوعا ولا مستحقا لتواب او عذاب
 عادية بل صورته وباتة انسانا انما تروا في بيان الانسان المتكامل
 والمعاق ليس هو ذلك الانسان المحسوس والمسمى بعينه الانسان
 الاخر متاخر له في مادته التي كانت له فليس اذن هذا البعث متاخر
 الى ابواب المحسوس وعقبات المحسوس بل يشاء بحسب المحسوس وعقبات غير المحسوس
 فانعد العا وبلغ الصواب في امر المعاد رجوعا للمعاد للبدن
 وحده واما رجوع الروح باقية فله ان يحول مع روحه والوارث
 مع

المحسوس

الحقيقي اليها وهي باقية بعينها لا يكون تجدد البدن عليها الا بمجرد
 الاعراض على جوهر قائم ولكن بدوهم لا ينفع اذا تقدم مع خالق المادة
 الموجوده للكيانات التي بها يتجسد الكيانات الخالية اذا بعث او عرف
 ان الفعل لا يخلو ولا بدلا بل عن مجزاه المفروب له او عرف ان
 السعادة الحقيقية للانسان بصادرها وجود نفسه في بدنه وان اللذة البدنية
 غير اللذة الحقيقية وان تقييد النفس في البدن عفويرة لها او عرف ان
 الامور الواردة اثر هذه الموضوع في الشرايع اذا اجتزت على ما هي فيها
 امور محالة شيعه اما المعرفة الاولى فليست عند رصوح الفحل
 الاكل الا في رقة تحقق في العالم الطسقي والاكل واما المعرفة الثانية
 فلسفقا عند وضوح ان الارل الراجب الذات ليس من جمع الكا
 التغير البديل ان فعله الصادر عن حكمته و ارادته مضاه لارادته
 وحكمته الازليتين وقد حقق في العالم الاكل واما المعرفة الثالثة فترواها
 فخلاصا واما المعرفة الرابعة فان العالم مطلع عليها لا اخل و
 اكلها صلاحه اليكشت له ذلك ملاحك البيانات الالهية والشرايع
 الحقيقية بعين الاستحقاق وهي قد سه عدك فاما من اقرن الزكاته
 الحكمة ونزه جوهر نفسه عن البدن الى انما رطلها المحسوسه ظاهر
 لو لم يكن الا المستوضح الغرض الكلي في صا دة بنية الشرايع اذا ورت
 على هذه الصورة احدى بعالم شرايعها وراس ورودها على صورة
 عرج الحق او مسالا ان اكلها كالوف والمعرفة على ما في الشرايع
 المحسوسه والمانوية اعطى بشرطها فداخلوها عن اللذة السامية
 واما المعرفة الخامسة وكشفها عند وضوح لظان عدك السامية

وثبات اسماء عود الانفس المتخلصه الى الابدان ونحن سكتنا ذلك مري
 قتل ولا نالا على هذا الموضع عن بكته مشار اليها معقول لا كلوا
 اما ان يكون النفس جوده الى المادة التي تارقت اول مادة اخرى
 وقد قيل من يذهب الخاطبين لهذه الفصول انهم يرون عودها الى
 تلك المادة فعينها كالماء لا كلوا اما ان يكون تلك المادة هي المادة
 التي كانت حاضره عند الموت او مجمع المادة التي فارسته جميع
 ايام العمر فان كانت المادة احاطه حاله الموت فقط ودر ان بعثت
 المجدوع والمعلوم والمقطوع يده في سلاله على صورته تذكر وهذا
 من عندهم وان بعثت جميع اجزائه التي كاسا جزاله مد عمره وب
 ربح ان يكون حروا د بعثت يد او داسا وكبد او قلبا وذلك
 لان الصلح المات ان الاجرا العوضه د انما يكون بعضها اي بعض
 (اغخذ) وتعد بعضها من بعض بعض ووب ان يكون الاثار الكفوف
 من الناس في البلاد التي ان هذا الناس الناس انشاء الفذا الانسان
 ان لا بعثت ان جوده من اجزا جوده وبذلك الاجرا بعثت في غيره
 او بعثت هو وبضيق اجرا غيره فلا بعثت فان قالوا ان المبعوث
 اجزائه اجزاده التي كان يجمع جوده فلا خال في فيه لا يما عظمه في سائر
 في استحقاق ان يكون بعضا مقوما للحياه وبعضها نافع غير مقوم
 وصلا للبعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء افرق فيه
 فعذر فعوا كالم الحول المر برا عونه في بعثت اعضاء البدن لا كلوا
 الا حرا الخصة بالبعث خصوصيه بمعنى ان عليها وهو انها في حال
 الحياه الاولى كانت مادة الاحرا المقومه للحياه فكلوا القول بعد ذلك
 ان هو تحكم في ما يدر فيه ولا جدر في توجده بل هو جوده اعني خصيصه بعض الاجزا

المسألة

المادة

المشابهة بالبعث دون بعض هو القول بتفصيل عدم معي كان سببا
 في استحقاق شيء لمعني دون غيره وحالة العدم بلكاين ولكل البدن
 الغير في المادة المتألمة لها واحدة وابا اذا تألمت ودرت
 لم يدر ذلك ان الغالب على ظاهر الدرته المحموره حيث الموت المحموره
 وقد احترت فيها وزرع ويكون منها الاخذة وبعد الاخذة حيث
 اخرى ما في كل بعث مادة كانت حامله لصورته انما يتفق في
 ومن اليها جميعا في وقت واحد لا قسمه فان قال ما لم يبعث
 للنفس بان يرأى تراب ارض وهو اونا ر وارض وليس في شرب
 ان يكون الاستطعام في المرحوده في احيوه الاول نفسها فمدر بعثه
 القول بالتاسع الفراج والقول الاول ايضا هو القول
 بالسابع الا انه مصوره في صورته اخرى ما كمله القول في اما
 ما كمل فيه فلا فرق بين اعداد غير في العمر من المشابهة في مادة
 كانت فيه صورته اناسه ففقدت والاخرى لم يكن منها والا
 للسبب اعم في وقت التصور عنها عند النشأه الثانيه فان
 كان رد الروح في احدى الاما دى تناسخا فكله كدره المادة الاخرى
 اذ البدن الثاني الثاني ليس هو البدن الثاني الا ان اهل بعثه
 ورد الروح في بدن غير البدن الاول هو التناسخ فان احبوا ان
 ان سمو باسم التناسخ البدن الغير المشارك للبدن الاول في المادة
 الواضحه بالعدد عليهم ذلك ولكن اكفني فيها واحد غير مختلف الله
 واصعب العالمين بهذا القول النصارى وايضا بهذا القول
 الحاسه كالسان محمد النبي عليه السلام حات افعلا ما كل ان يحي
 عليها الشراسع واعلمه وهذا صلح ان يكون خاتم التواضع واخر

الحلال ولولا ان الشان في تعريف كمال هذه الشريعة وفضلها وقصور
 الشرائع المقدمه عن شأونها اجل ان جعل حشوا في عرض عين
 لا حشر فيه لكن الذي يحتاج اليه في حله ذلك يعرف بصله بدهنها
 2 امر المعاد وهو اننا قد علمنا ان الشريعة اعظم قدرا من اجزاء
 العلم برامع الانسان حتى فعل الخير كذا واحد مع كنه ومع شريكه
 3 نفعه وشريكه في جنسه واما القدر الذي يحويها الكلام الشريحي
 رابر المبادي فالدعوة الجملة لاجل وجود المصانع ووجود الله وحكمه وعده
 ودراته غزوات الحقائق به النقص ووجوه الملائكة والاخبار من العليقة
 الالهية بالجلد دون الدنق وهو صعبها ما يسلم عن المحذور وهو
 الملائكة صوره تخيلها المحذور دون المعاني العقلية المحضة والسماء الدورية
 المحضة التي لا يتخيل منها عقول دون عقول الكلام رعب المحذور
 وقرههم بالبنارة والتواب والالذار بالعباد وهو صور السعاده
 الثوابه لا بالصورة الالهية الحليمة السابقة التي هي عليها بل بالصورة
 المعهومة والمستهسنة لذتهم وهي اللذة والراحه وهو صور الشفاعة
 على صائده ذلك وقسم اللذة الى الكبير والصغير والمستمرة و
 المكملة منه والمطلوبة والكافية واشتياح في اسباب كل واحد منها من
 حذر عيني وولدا ان كماله من عاكفه ما فتبهون ولا يصدقون
 عنه والذين فوجوا حشوا تحتها الاخبار من لبي وعسل وحمرة ومار
 زلال وسير وارايلك خيام وقباب خرسنك من سندر وابتدع
 وعرضها عرض السموات والارض وما جرى حمري ذلك فيهم الراد
 الى الخلق الاخران والحنوف والدوام على العرج والفتاخر
 اعلم ذلك كله فبارك الله اعلم وكشفه احب عنه كهم والزلزل

من

المعاد

ذلك قوم فانه شرعي بان يحكم افعال السواد الاعظم عليه ويؤاخر
 الاخبار به فان العامر للبشر اذا دعوا الى الخير والديك الانسان ليس
 فكانهم دعوا الى امر هو خلاف طاعم البشرية وفخره كان يوسم
 احواليه المعاليه على النفس النطقه بصيرتها كاليها معدومه لظلال او
 معدومه الفعول والسكان البتة لم يجيوا اليه الا فقرا او رعيام
 في المجتمع ان يملق واحد من البشر باقيا كافر بشر كاحسبه الزكي
 والويلي الذي يدين ما ملع به هذا الغرض فلا بد من فقر ما اعد المحسبي
 والمحسبي من ذلك عندهم في الدار الاخرة يتولى له الخلق والامر تعالى
 جده ويصور ذلك في صور يعظمونها ويخجلونها اها المحسبي فامورهم وانما
 واما المحسبي ما صدر ذلك من السوء والزمهرر والزمانه والاساس
 والاغلاك واكل الحديد والضرع وتربيع معاينع اكره ما هم يتكلم
 حلوهها عصب جبرم ما كها النار حتى لا تقني عتابهم فانه اذ لم يزل بهم
 التراب والعقاب احسب البعيد ما يحكمهم ويدرك لم يدعوا ولم
 يرهوا اذ لم يبعث ابراهيم ولم يترخوا الامور من حوصني حكم العباسه
 الشريحي بقرامو البعث والحجاب والثواب والعقاب على هذه
 الوجوه وقولع صاحب سرعما في جميع ذلك مبلغا اليك ان يار
 عليه فيه البتة واما الذي عند الفقاس رابر بعث الابدان من
 خلوهها في الدار الاخرة عن الحليم والمليس والمنكح معهود راد
 به طلب الاوهام في امر المعاد وذلك انه ان كان السبب في الموت هو
 ان الانسان هو البدن او ان البدن شريك النفس في الاعمال الحسنة
 والسيئه لتعني ان يبعث بهذا القول معناه ان اوجب ذلك فانه

موجب ان يتألف البدن ويتعاقب بالثواب والعقاب البدني المجهول عند
 العالم فان كان الثواب والعقاب روحانيا فما العوض في الموت المحترق
 ذلك الثواب الروحاني والعقاب الروحاني فكيف ضيق ذلك لهم حتى يرضوا
 ويرهبوا كما لم يبق لهم منه شيء غير انهم يكونون في الآخرة كالعالمين ولو
 صور من احوال الدنيا رادة على هذا الصلوة في نعمته ونفقته غير الذي
 قبله لهم على ان ياتوا به الجسد المحترق من احوال الجلاله وان لم يجنسوا ان
 ان يطغوا به هو انهم اشقياء لا لله والارادة لهم اذا لا يكونوا البشرون
 ولا ينكون فيكون بعدون اننا الله والنعمة والنعمة من لا شانوا في
 الامر والذي يحل في هذا في نعومة الجسد والنعمة وان جعلوا السمع
 على اعداء طائفة كرها وكاعه للشرعة هو انهم معذبون بالسعادة
 الكيفية واللذة الروحانية غير معهوده عندهم اعلوا كالمعاني في
 ادهامهم وجود وان اعترف لها كايده منهم قدرا **الفصل الثاني**
 في مناقضة القائلين بالسامح ويجوزون هو لا يقولون ان العنصر قد صير
 امرها انها جوهر المعارقة للمادة وصح من امرها انها عارقات البدن بعد
 الموت وصح ان البدن انما يتبعه غير متناهية ولا حلا اما ان يكون العنصر
 مساهمة ان يكون غير مساهمة فان كانت العنصر المكون به ان معارضة
 للآلة ان غير متناهية وقد لا يصح بالافعال وهو احوال وان كان
 مساهمة وانها غير متناهية لم يبق في السامح ولو رها في البدن
 فالو فان كانت العنصر موجودة البدن على ما هو الرائي الاصح وجود
 السامح كانه في اكثر الاراء على وجه الصبي قبل البدن وكلف اكثر من ذلك
 وهي ان كانت موجودة عند وجود البدن على مزاجهم مذهب اليبات

المتعلقة بالبدن والصور المادية والكميات المادية محال ان يشارك في حال
 الاحوال وذلك لانها اما ان تحول جواهرها وما هيها عند المعارقة لها
 يكون هي نفسها المادية الاولى او تكون المادية الاولى مسددة ولم يبق منها
 شيء الا محال ان يكون المادية الاولى مركبة من صورة ومادة في جوهرها هي يكون
 النفس لا خالق للمادة والمادة ثابتة فليكون ان يكون مادتها مادة غير
 المادة التي قبلت بالاضافة اليها المادية وتكون ان يكون تلك المادة من
 محو ان المادة الاولى يكون السؤال فيها ثانيا بعبارة وانما ان تحول
 احوالها وتكون ما هيها ثانيا بعبارة في الحالين فيكون مقارنته للمادة عارضة
 لها لا انها في جوهرها تابعة في المادة بل هي جوهرها مستغنية عن المادة
 وهو فرض طاعة في المادة جوهرها هو اذ لم يتم اذ هو جوهرها جوهر
 لان في مادة محال ان يحول لها ما به المادة لا انها في جوهرها واحدة
 كحصة لا كحصة لها ولا اعتدروا ولا افكار ان نقد النجس وكذا في الحكم فانه
 صوره تحت النجس وان يصير محمولا كالحكم الا الاحوال المتعلقة بها
 الحكم كالاكتفاء والامور المتعلقة باجتماعات اجزاء الحكم كالحلن و
 الصور التركيبية وان يكون النفس ان كانت صوره معارضة في حال هذه
 الحكم فان هذه ابعدا الصور عن ان يشارك في الوجود وان لم يشارك في
 المعارضة بعد اختداد اديس اسطوطالس حكام فما بعد الخسعة فمن ان
 النفس اذا كانت في حال معارضة المادة فلسفة اليبات المسطوط الخراج
 البدني والكمية في المادة فلسفة ما تحت كبروت البدن واذا كانت العنصر
 موجوده قبل البدن وقد يكون لها في الوجود السابق على البدن احوال
 محترقة والبدن ان غير محترقة فالسامح ادن وانما قالوا وليت شتر لم يرد
 النفس التي كانت معارضة للمادة ثم قارنت المادة ثم ما ردت المعارضة سلك

ولم يحـ اولم يحرف في مادته اخرى اذا فارقت النفس المادة الاولى فحدث
 كما كانت فانه ان كان السبب في المعارنة طبعه النفس والطبيعة ثابته في
 الحالة الثانية وان كان السبب فيها مخرجا بدي يصدر النفس كالشبهة
 للظاهر خارجي ان يصدرها مخرج انساني فشاكل لذلك المخرج وقادر
 له فليس الذي يتعلق بالنفس المخرج لا يحمده العادة فان النفس
 الواحدة متعلق بمادتين واحد مختلف المخرج في استان محله واخذ
 محله وعلى انه ان كان ذلك ما احمده العادة فوجوده مثله من المكنى وان
 كان السبب في المعارنة هيته في باب الفلكية دورانه فوجوده بذكر اليه
 من المكنى على الواجب وان كان السبب عنه الله عز وجل والملايكه فلم
 باقون في ان يكون النفس المعارة الى البدن مكنى والمكنى في الارض اوجب
 واد القائلون بتناسخ النافضة ان كان السبب في حله في كتاب
 تنسخ في الآلات البدنية كما قال حكيم اليوناني ان النفس هي طير
 وكما قال الاغريق انهم اذ ثبت ذنبا ففوقه تحتها في البدن او هرب
 الى البدن هذا ايضا جار لها في حال معارفها للبدن بافقه كما كانت
 فالواند واجبه ان كان طبعها الاخرى لها الى الاستكمال فوجودها
 معها وانما تشعلها ونعمها الكواس والبدن والعقد الشهوانية
 العصبية المتسلطة عليه فيبلا تشرب بفضها ولا يجرى لطلب كما لها
 وما العادة في بقائها بعد خروجها من البدن بافقه معطلة وعدا لا ان
 المعطلة لا وجود لها في الكسفة فالواو معجزة ثابته في حزمه
 ان النفس لا يتساخ لا بها لو ساحت كان مده وجودها في البدن معطلا
 ولا معكولة في الكسفة معطلة ان يكون النفس في مده مساها معطلا
 ويوجد ان نفس معطلة مده الالهية لها والحسنة لا قوله انه يحمل من البدن
 حسنة كبقيا لاشبه الاحسام ولا يخلص من البدن في خروجه من مده

الهاد
 حيا ولا يكون هذا الجسم معطلا وما معنى هذا الجسم اللطيف لطافته بانه
 في شق او تحلل ليس وكيف ما كان فهو جسم طبعي لا يحال خايل للنفس
 فهو حيوان ليس بناطق ولا لا ناطق وهو ناطق وهذه حله ما كلفه به
 العالمون بالتناسخ على الاشراك والقائلون بتناسخ النفس في كافة
 انواع الحيوان فيحتجون بان النفس اذ اقدرت على كل شيء ممكن
 بدن الانسان فهي قادرة على كل شيء ممكن لها دورته وان كان ذلك
 بعدد الكلى او بدنه سادس فالبدن الانساني والحيوانية غير
 الانسانية دخله في ذلك التدبير والتقدير والاعتناء ان سكنها النفس
 في البدن الغير الانسانية اما في القسم الاول فاما اذا كانت النفس
 لها خلق في اقل من الحيوان الغير الناطق فيم كنس لها الفضيلة الانسانية
 وكان قادر على تدوين بدن غير الانسان على ما قلنا ان يكون بدن النوع
 انشيه به في اخلق ان كان عصبيا فبدن سبع وان كان شهوانيا فبدن
 لبيم كما كنس وما انشيه بحسب حشاه كنه في اخلق فيسكنه واما
 في القسم الثاني فان ما عاقبه به النفس الالهية التي اسحقها
 حبسها في بدن ممتنعة بالخشفة مبتلاه باخوف والرهبة وعال المعرفون
 منهم بالشرعة ان الله تعالى قال في كتابه وما من في الارض ولا في الجبر
 لكبير كنجانية الالهم انشالهم وهذا هو الحكم الجرم بان الحيوانات الغير
 الناطقة انشالنا وليسوا انشالنا بالخلق في انشالنا بالقوة ونحن ايضا
 انشالنا بالقوة وحياد عليهم شرنا وولهم في حله انشالهم وحيادهم في حله
 تناسخ النفس الناس في ابدان غير انساني ان النفس صورة ذكالك للبدن

الا انما شافنا ان يشارك في الانواع المحلولة لا يشارك في الصورة الفصله كما قال
 البته وهذا امر اوردته اسطوخودوس في كتاب النفس اذ قال ان
 ما كان ان نفس الاثار يدخول في غير الانسان فكانه جعل صورة الزمر
 جازيه لن تخرج الى النور وهذا حق لا يخفى وجعله لزومه ان الانسان
 ليس بصير انسانا شكله كذا ولا يفتواه الطسعه وجعله بلا شك
 انسانيه نفسه وهو بهذا افضل الاجسام المقوم لنوعه محار ان يشرك
 فيه غير نوعه وبما رفته بامور بعده ليست بمعول بل عوارض لان
 لا يشارك الانسان في نفسه غير الحيوانيات واذ فكسا عديم الفاعل
 بالتاسع في احكامهم ما بينهم ما موقوف على موضع الدليل في كلامهم
 وهو في حرمهم النفس موجوده قبل البدن ثم في احكامهم لم يكن
 حادث حدوث الخراج فهو صورة مادية وهذا غير اول واذا اذيع على
 الاخلاق فمساء ذاب عن قوم كحوصلي لم ليس هو احد من وجوده
 بعد معاينه البدن كوجوده قبله فمساء قبله لم يعرض له علمه على
 منع الدخول الى البدن وعرض له ذلك عند وجوده في البدن واداء
 طرقت هذه المقدمات ثم تم القياسات التي بنوه على سلمها فكان
 يبين بانها غير انسانيه انما هي النفس بعد الموت الى البدن البته بان
 يعول انه لا يكون اما ان يكون وجود النفس في البدن على سلمه مقارنه
 النفس للبدن بعد وجوده كان ثابتا عنه او يكون على سلمه جوده عند
 حدوث البدن بان يكون مزاج البدن موجبا لحدوثه عن العمل القاعلم او
 يكون كذا على سلمه الاعاق والبحت معول لا يشارك في نفس
 موجوده قبل البدن لان النفس الانانيه واحده بالنوع وواحدة

في الماهيه فان وجدت مفارقة للماده الجسمانيه فاما ان يكون بها كثره ابو
 يكون النفس كلها فواحدة فان كانت عليها كثره وهي المعنى واحده
 هي سكره لاني المعنى بل الماده الجسمانيه التي سكرت كثرتها المعنى لها اذن
 مواد محله فاما ان يكون وادها وحانيه فكون السؤال في كثره بل
 المراد الرد حانيه المعنونه هذا السؤال لا حسانيه متكلمه بعد الكثر
 بالنسبه الكثره وان لم تقبله بالنسبه المحنونه ولا اجل تقسم على جامع
 مفوقه فهي في الاحكام او كات احكاما وقدمه فمفوقه للاجسام
 لم تكن هي فيها السهه هذا حلف وان كانت النفس كلها فواحدة ففهم
 ردد وعمر وواحدة بالعدد هذا حلف وكله كذا القول في نفس غير الان
 فليست النفس اذن موجوده قبل البدن البته بل هي حادثه مع
 البدن وان لم يكن كون ذلك على سلم الاعاق والبحت البته قد يسمي
 كتب الفيلسوف ان الامور الطسعه ليست باساقفه لان الاساقفه هي
 الاثليه والطسعه اما الثريه واما دانه فاذن الحق ان النفس حادثه
 مع حدوث الخراج البدني بان الخراج البدني سبب وعلمه ان بصير البدن
 فاللهم النفس او العقل الكليين في سبب الاسباب الحارقه وجوده
 الذي يمكن به نوع ذلك البدن بان كثره ان ذلك السبب الحارقه
 ان يفيض وجود النفس بها فمزاها بصيرته البدن متعلقا به كذا النفس
 نوعا من العلق ليس بان سطحه من النفس انطباع الصوره الماديه
 في مادته بل ان يتقمع عليه المتقدي عليه وبعضه لدره العلي عده
 واما التعلق فهو فعله في جوهره ذاته لا حاجه له في وجوده عنه الى شئ
 غيره بل عسى كانه في مادي وجوده الى الحارقات عنه وهذا يخرج عن تعبره
 في عده كتب واد اعبر ان النفس وجوده الحارقه متعلقا من ان حكا

وخارج البلات عنه الا ان الانسان الفقه وكثيرا حاسه له واشكل الحاجة
 حتى انما هو عيش عليه مفارقة اذ قد يشق عليه مفارقة كثير من الحارة
 عنه على سبيل الفقه وانما في التحقيق فان الانسان او الشيء المعبر عن الانسان
 الذي هو الواقع معنى انما هو هو ذاته الحقيقية وهو الشيء الذي يعلم منه انه
 هو وهو الشيء ضروري واما موقفي وسوق اكثر واكثر الى اصله الى
 الحارات عنه لا الحقيقة بل الجدل فاشتركة فيه من الغم والالم امل لفرح والبهجة
 وحالم عايش الشفقة والبغضا والالف والعاده والاختيار والاشارة الى
 الى البدن هو من القسم الثاني من هذا ان معنى ما يقوله الانسان ان يصيني خيرا
 او شرا حقيقة هو ما نصب له ووجهه اذا كثر هذا الشخص الذي هو غير
 البدن نفسه والاختيار والاشارة الى امره هي ذاته عنه واما اشتراكه
 معها على السبيل المذكور فاد انهم الانسان لا يعرفه الا انه منه قد خرجت عن
 هذه النواحي الدينية وقد انما الحاس الذي كان له بالاشتركة مع البدن
 فكيف لم يعد اللوات الخوضه في الغايه واد ان الله لدراته والام خاصه
 كان جليلا للهدى والمناكم بالحقيقة وهذا ان العباد ان اسلاوه به على
 لغته وتخلد به اليه انه هو بيقه نسي الانسان نفسه فكل عترة
 لانه هو فكل خيراته وشروره انها خيراته دانه وشروره
 دانه وكن انه اذا خلى عن تلك الخيرات والشرور فقد خلا
 الخير والشر بلا طلاق فيمكن ان لا سعادته له اذ لم يكن له الا
 الحسانه والاشقاهه له اذ لم يكن له الا الكرم الحسانه ولم يكن له
 هذا من اوهام الناس دفعه وفي اول الخطاب فاضطر
 واضحو الشرايع في الترتيب في التواضع والالتفات بالعباد
 الى ان قالوا ان السعادة الاخرى بالله الحية والاشقاهه
 الاخرى بالالم الحية والعرضه هذا الفصل هو تنزيه النفوس

في الامور

في ان هذا الخياط المذكور اياها وقصور الوهم فيهم انهم اذ لم يكونوا
 في الدار والاخرى اجناسا وعلى هذه الصورة وفقدوا ابدانهم فقد
 اتجاوا شيئا اخر وليسوا هم باعيانهم الحثاين في المعاقبين واذ لم
 يكن لهم شي من اللذات الحية والالام الحية فاني مرغوب منه موهوب
 عنه في الدار الاخرى فكان الكتاب والمعاقبة ليست لغيره البتة
 جزفا كانه يداور حل مساو حده نعايب وشباب وهل يكون يادى له
 ثواب وعقاب فان هذا الكرم مما مع نصليته للنفوس فاذا فرجا
 انا نحن نحن نفوسنا وصحنا ان نفوسنا ما قبله بعد ابداننا لغيره من
 ذلك انا في الحيوة الاخرى لا يكوننا شيئا اخر بل يكون نحن دنا
 ههنا من الحارجات عنا فخرج الحاليين جمعنا نحن باعياننا لا جليين
 شيئا اخر ما نحن الان هو والابقى جزءا مما نحن الان فهو ههنا
 الفصل الخامس في اناس اسعوا النفس في القوام
 عن اللذات في حده من كسبا ما من حبه هذه النفس وقامه في شرها
 لتكسب اسكوها ليس في النفس واما الذي لم يصبر عليه رد في هذا
 الكتاب فهو ان يبرهن ان النفس الانسانية التي هي الحياء بالمالحة
 ليست منطوية في المادة والقلبه باكسيمي وجوه ادراكها ان لا
 يمكن ان يكون كسيمي الاجسام قوة غير متناهية والى ان يكون
 قوة غير متناهية مع وجود كسيمي ان كسيمي لا لا تحصى فالقوة قابله
 للتجزئ ضرورية فهو كذا واد ريد ان اجزاها ان يكون متناهيا ريد
 الغير المتناهى الذي يقسم عليه الكل فكل من مجموعها متناهيا واد ريد نقل
 حوه الكل فكل يقسم على مساو فكل هذا اذ لم يكن كل جزءا جزما

لغز على جميع ما يعنى عليه الكل وهذا محس لان قوة الكل اشده
 قوة الجزء ومقوماته اكثر فليس انه لا يمكن ان يكون حوه غير متساوية في
 جسم البتة ولا سيما قد يدب ان كل جسم مساو ضربه ثم النفس غير مساو
 القوة لان ما يقوى عليه من التصورات العقلية غير متساوية مدار الان
 بعض المحقولات هي الامور الداعية وهي غير متساوية وكله كغير
 من الامور الطبيعية والمعاني الالهية وقوة النفس على كل واحد من تلك
 الغير المتساوية قوة واحدة فمنى ان النفس لا يمكن ان يكون حسا او في جسم
 فليس قوته في جسم واحد كما ان يكون في شئ غير متحرك ولو اذن حكمه اما
 الحكم الذي لا يتحرك وقد فرغ منه في كتب المحلدين والطبيعيات واما
 النقطة فاما بالنسبة ما يمكن ان يقال انها نقطة نوعا من الخارج عند اجتماع
 العناصر فيصير متعينة لغز النفس اذ قد ان وجود النفس في البدن
 على هذا السبيل والامراج في غير متقسم بل لا يتقسم في الخارج شئ اليه غير
 اصافه مجرد وهو هو له ليس من المعاني الوجودية البتة وهي ان يكون في
 جزر العناصر فهو بغير ذلك الحكم الذي في النفس وحده ان الحكم
 باحتمال محموله طرف بالعرض المحمول الحكم تكلم بكلمة الحكم هذا ان النقطة
 لها وضع ما ولا وضع للنفس بالذات والبالعرض اعني كما للساحر والحرارة
 من جهة ذلك الحكم الذي هو فيه وله وضع به ان ذلك ان المعاني المحقولة
 لا ادواضها كما ان كانت ذات وضع فلا تخلف اما ان يكون الوضع الذي هو
 الاشارة اليه في حوجه اوصيه لاحداه بعضها الى بعض في احوالها في النقطة
 ذلك وضع ما معني المحسوس وليس ذات وضع ما معني الثاني فان كانت
 الصور المحقولة ذات وضع فما للنقطة هي يعنى جهات الاشياء اما بالاشارة
 كما للابعاد واما بالعرض كما للحركات الاربعة وكلها صفة محقولة معناه

البر

الذوات الى محسوس في المادة كان لها حد من حدود الوضع في الشكل والعلم و
 الصغر لانه قد يدب ان كل شيء وضع فله مقدار محدود والانسان المحقول
 هو بعينه المعنى الذي لا يختلف فينا حد الناس وهو محدود حد الانسان
 فاذ كان هذا المعنى هو الانسان المحقول وهو ذات معلوم وقتئذ
 يكون ذلك الحد المقدار المحقول متباين الحد مقداري مخرج وجب ان
 يكون مقدار اشخاص الناس كلهم في العجز والصغر واحدا وهذا خلاف
 وله ذلك وجب ان يكون احدا لا خلقه الداخل في الوضع واحدة وهذا محال
 بين ان لاوضع للصورة العقلية وهذا المثلان ليس قتيامه على محسوسات
 بعض الصورة المحقولة في النقطة ففقه بل على اسماح ذلك في الحكم ذلك
 ذي وضع بدوات المقادير وسمى هذا ان النفس مضافة للمادة بالذات
 ويجوز داخل في الاشارات وبعض الحكمات والامكنة البتة واما الصور
 المحسوس فلما كان ذاتا لاوضاع في كل كلمة وكان معنى مقدار الخطباء
 معاني الالات معانيل لمقاديرها في ذوات المحسوسات مثاله ان المق
 المحسوس اذ انطبقت صورته في الرطوبة الجليدية فقامت مهاد واضع
 ومعدا صار ما ينطبق فيها ماد ولفافا في المقدار صوره اصغر تلك اذا كانت
 ذلك البعد بعينه ولما فوقها اكبر وتلك قدر الخارج حد الداخل ولو كانت
 الصور النفسانية ذوات وضع وجب ان يكون للاخر المقادير اذ صا
 معانيل للمعقول منها اذ ليس لملك الا وجود واحد فقط وهو الوجود
 المعقول ولا يلزم عكس هذا القول اعني ان لا يكون للادور المحسوس اوضاع
 لمعانيل المعقول منها اذ كل محسوس فله وجود ان وجود هو محسوس
 ذلك غير معقول اطلاقا ودد الوجود هو وجوده والوضع وجوده هو
 معقول وهو وجوده الذي لاوضع له محسوس ان الصور المحقولة من المحسوسات
 متباين وجودها الحال غير الوضع ولما تحقق وسمى ان النفس فله به انة

لا في مادة انما لا يكون ان يكون فعلها العقلي يد افعالها الاحادية لها في
 الفعل التي غير ذاتها هي الله له او يكون فعلها اعني الفعل ياله و
 بالحكم الذي ياتي منه فان كان فعلها ذلك بداتها فاعلمها قوام ووجود
 مفرد بداته لانه اذا لم يكن له ذات مفرد فليس له فعل مفرد عن الذات
 المفرد لان الفعل بعد الذات فاذا كانت الذات باحد متارعة جاز ان يكون
 الفعل باحد متارعة في الوجود وان كان الفعل بالوجود متارعا فقد
 وجدت الذات اولها بالوجود متارعة ولا يمكن ان يكون الذات باحد دون الوجود
 متارعا والفعل باحد والوجود متارعا وليس لثابت ان يعبر عن هذا
 بالحكمة معقول انها صورة مادة وهي مع ذلك حركية عادية فاعلم ان فعلها
 وهو الحكم كمتارعا ان الحكم كمتارعا وحدها وحدها وحدها وحدها وحدها
 الحكم كمتارعا كمتارعا عن هذا ان جعل الحكم كمتارعا هو الحكم كمتارعا
 متارعا لان ذات الحكم كمتارعا في المادة والحكمة كمتارعا بالذات
 وان جعلت الاضافة والحكمة كمتارعا الوجود في الاضافة في وجودها
 كمتارعا وان الحكم كمتارعا المفرد في هذا ان السماع على ان نفس الطبيعة
 هو الفعل اعني قوته بكونها الفعل ثم في مطعنة في المادة فاعلم ان فعلها
 عنها لوجودها فيها ان وجودها الفعل وحدها ذلك فالأصل للفعل
 اليها امر جوهري حيث يوجد جوهريها وحدها وليس كمتارعا فيها
 كمتارعا هذا الحكم كمتارعا ليس فعله ذاتة بل امر تابع غير ضروري لذاته فان ذلك
 حيث ذلته ففعل الفعل كمتارعا ان يقوم ذاتة او لا ثم يعبر عن الفعل
 فكونه في الفعل وحده مستغني عن المادة والاكاد موجبا لقوام ذاتة
 متوحدا مستقدا قبل الفعل واسما ليس كمتارعا يوجد ذاتة ولا فعله لم يوجد
 عن ذاتة الفعل مفردا لاجابة له منه الى الله وحده معلوم ان المادة غير
 جوهريه له في الامر الذي يصير به فاعلم ان اولاد الله ليس كمتارعا وليس

في

وليس الامر الذي يصير فاعلم ان الامور الجوهريه له حتى تكون جوهريه له
 ولكن المادة ايضا جواهر افراده او جواهر جوهريه وتكون جواهر افراده
 بعض اجزاء الواحد بعضها او جوهريه ليس جوهريه ولكن لا يمكن ان يكون ليس
 جوهريه كما هو جوهريه من هذا لانه لا يمكن ان يكون شيء ما ينفق ذاته
 فعله غير متارعا بالذات ومعارق للفعل والنفس الاساسية لا علم في
 فعلها المعقولات اما ان يكون بنفسه المتارعا وحدها او بالذات ففعلها
 ليس ذلك بنفسه لانه لا مادة البتة لان النفس الناطقة بعقلها
 ذاتها وحدها اعلم وليس كمتارعا في المادة والاكاد الله والاكاد وليس
 بها وهي ذاتها وعلمها الله احسن فاعلم النفس الناطقة قد تحتل في ذاتها
 قد يكون ذاتها وحدها وليس فاعلم ان ذلك جوهريها فاعلم النفس الناطقة اذ متارعة
 الذات ثلاثة والاكاد ولما كانت اكوانها غير متارعة للمادة التي هي
 فيها لم يكن كمتارعا ان كمتارعا الله وان كان كمتارعا جوهريه ولا
 احساسه ولا ذاته وايضا لو كانت النفس الناطقة فاعلم في المادة لكان
 تكرار المعقولات الشاقه عليه القوية في ذاتها العظيمة الماثلة ثم
 ماثلة في المادة فيضعفها ويقللها كما ان الميثمات القوية تكرار
 البصر بل يذهب في المسحورات القوية له تدل على وليس الامر
 كمتارعا الناطقة بل كمتارعا عليها وتكثر المعقولات القوية اذ ذات
 قوته وايضا لو كانت النفس الناطقة فاعلم في المادة لكان المعقول
 القوي الكوار عليها لا يدرك اثره المعقول الصغرى استبلا
 ماثلة القوي على المادة كما ان العين لا تنظر بعد انوار القوي
 الاضياء الخفية والاذن لا يسمع بعد الماخ واصوت القوي الاضياء
 الخفية واما النفس الناطقة فاعلم ان كمتارعا محفوا او ماثلة اذ ذات
 حده على فعل الصغرى اثره وايضا لو كانت النفس الناطقة

فاعلم في المادة لكائنات تصعب بصعف الحادة ضروب واثبات الشكوك
 في جميع الاحوال يوهن القوة النطقية كما يوهن القوى الحسية
 والحكمة الغالبة في المادة لكنه في كثير من المشايخ يلزم اكثرهم اما اعتبار
 القوة العقلية عند ضعف البدن وبعد الاربعين وهو كسبي فزه
 البزن والاشياء عند الستين وقد اخذ البدن في الضعف فليست
 النفس عاينه في البدن وايضا جميع المعقولات فانها من حيث هي
 معقولة متحدة ولا يمكن ان يكون صفر المتحد موجودا في جسم البنية
 لان كل جسم متحرك وعيب بعض المعقولات من كثر الذات وكثر صفاتها
 كالوحدة والنقطة معان مكررة عن الكثرة والاعتدال الغنم فكيف
 كان ان كل المعقولات متوفاة في جسم يكون له اجزا او اجزاء اجزا
 معاني المعقولات و اجزا الصور المعقولة متوفاة لاجزاء جوهر
 المعقول ان كان بالكم بالكم وان بالكم في ما المعنى ثم ليس بل شي
 معما بالكم ولا شي مستجابا لمشي وايضا كذا في الاشياء وان كان
 مشتركرا لجوهر معقولة في جهة التي تحصى وادها هو وادها كثره
 فيه فواجب ان يكون من جهة ما واحد لك الشئ ما حدث اجزاه ومطلبت
 تلك الكثرة فيه ورجوع بعضها على بعض والتميز اليه ان يكون مادة
 معني ش هذا صفة هي يكون الاجزاء متحدة فيكون الجسم اذ لا في الجسم بل
 كل صوره ذي اجزا تكون في المادة الحسية هي معقولة الاجزاء لكل جزء
 حيز على حدة وليس كما البنية اتحاد يوجب في الوجود فيني ان الصور
 الصور المعقولة ليست في مادة والاف في شئ في مادة فلو رجع في مادة
 كحقيقة في ذات الانسان معارق جوهر قائم بعينه هو
 الفصل السادس في وجود المعاني احوال
 ان النفس الانسانية اذا كانت متوفاة عن مادته هي حاله غير
 عالمة للفساد ان الشئ الموجود اذا لم يكن في مادة وجد واجبال الوجود

فيكون
 فيكون
 فيكون

او كل

له في الوجود فان كان ممكن الوجود فداته محتمل ان يكون وان لم يكن
 فليس له ان يكون او ان لا يكون فبانه يوجد له ان يكون وبانه يوجد
 له ان لا يكون وكلاهما وصفان بصفتين محتملتين ان يكون في جميع الاحوال
 اصفاته بما وجد له امر وجال عند بلون موجود الاحالة واهو
 حال عند بلون معدوما لا محالة واحده هو المحتمل للامر من فلا محالة ان
 الامر المحتمل للامر ثابت في الحالي لانه من الحال ان يكون الشئ محتمل للشئ
 وهو معدوم فالامر الثاني للامر هو المادة والاخر له وعنده بلون الذي
 موجودا بالتحقق هو الصورة واليات العدم فاذن تلك المادة له
 معقولة غير قابل للعدم املا ولا لتكون بل كذا قال لها معقولة مادة اوق
 مادة فاذن النفس الانسانية والوجود غير قابل للفساد فاذن هو معدوم
 الذي ثابت في الضروب ان كذا ثابت كذا اما ان يكون متحركا او ملتذا او
 متالما فاذن النفس في الحس الباشع اما متحرك او ملتذ او متالما
 ذلك متفرع فهو اما معقولة بذاته او محزون من جهة ذاته اذا كان يدرك
 ذاته فكله يد العيني كذا الاستراحة اما محسوسة واما محزونة من الحال
 ان يكون محزونة ان يكون ضد ادراكه فاذن يكون معقولة والاشياء
 حيزا فاذن فاذن في حال الاستراحة يكون ملتذ فاذن للنفس الغنم
 بله بل انشائا متالما وملتذ والالم اذ لم يشقاه والله اسرمد
 الجواهر الغير المشققة سعادته فاذن بعد البدن اما شققة واما
 سعادته وذاك هو اتحاد الفصل السابع في توفيق
 احوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق الاشياء الثابتة
 معني ان يعلم ان الله ليس ككها حية بل من الاشياء التي ليست بحسوسة ولا
 يدركها الحسوسة وكذا كذا الام بل الله هو عند ادراك الخلالم والاعلام هو
 الدار فاذن تكمل جوهر الشئ فيتم فعله فالاعلام الحس هو ما كذا جوهر

اكاسه او فعله والالام العضي والشهواني والتجلي والفكر والذكر
 كل واحد على قياس ذلك ولولا ان الكلام في تفصيل هذا ما لم يحول جدا
 لاخذت فيه وتكني اقول فوالله ان كل قدره قد انك جعلت لغرض واحد
 او غير واحد والنسب الواحد اليه الموهل اياه الى ذلك الغرض هو الالام
 والملاذ بللذ في اكله لانه اكثر المحس فغرضه والذوق لامل التعبد به وتلبي
 الصوت الامس المعذر في التندب والحكمة كما ان في كثيره او لا تجمع كثيرا
 والملي اللين المعذر الملبس لهذه العلة بعينه والسبب في هذه ان الفعل
 الخاص بالنسب هو الغرض في جوهه وهذه الاشياء المذكورة وافعالها في
 موضوعات جارحات عنها لم يصل اليها لم تفعل فاد اوصلت ولم تؤد
 كانت ملذذ ملائمه واما الله الحقيقه الحكيه فهي اجناس اجمع الى
 اكمال الطبعه اذا احسن من اذ في ال فلهذا المظهر والمشتبه لزو ال
 الجوع والعكس ولذو الحنك شبه بلذذ الذوق غم وهي اسلاف العالم
 العوض الغدسي الرخو اللين يتسرع عنه بغضه مسيلانه فيكون كبره وان لم تسلم
 سرعا وتلمس المتشرب ويعود الى حاله بركونه فليس عليه من الافضل فليس
 باللذذ لقوة حس العضو وهذا انفسه كماله من اذ في ال فلهذا المظهر والمشتبه لزو ال
 على كماله من اذ في ال فلهذا المظهر والمشتبه لزو ال
 الامم الرهي الذي هو الرغبه الحيوانيه في الكنج سهم الى هذا المعنى فيبرده
 ذلك تاكلم في ال الاذ وكذا يجب لذه الجماع حاح الجماع في وضع
 اسمها اكثر ويكون لولا اكله عنها عامتها وكبرها وحس الله
 الجماعه متساويه فيها واما كان الملبس عنها لشد هو لمعاني واسباب
 زنا الله ولولا هذه الرغبه الوافقه واليه المعذوره في الحواس فينا
 الفوج لما كان نفس تلك الله وقدها ما فخر عليه الحرس او لم يزل في

الكلام
 كل ما عليه الحيوان واما الغضب فلهذا حصول الغلبه لانه محمول في الحيوان
 لا حظ لهذا المعنى بركه هذه البساط ملذات وقد يكون في الصايف
 الملذات ما الله فيه ما تشركه كالتفكر في الغلبه او الله فان ذلك لا يشركه
 القوة المحسوسه المتجمله والقوة العصبية او الشهوانيه حس في ذلك كله
 ان اللذات مادراك الملاذات مكاله ان الجواهر وافعالها فتنفس اللذات
 بعضها الى بعض بسبب القوى المدركه والامور الملازمه والكمالات والادراكات
 ثم من المعلوم البين ان النفس الباطنه مدركه ثم جوهه فافعل جوهه
 القوى الاخرى فافعل على الاحلاق وفعاره للماده كذا الفرق وذلك
 متعلقه بالماده قائمه للتركيب والعقسه بسبب الماده ثم ادراكها
 افضل من ادراك الحاسات لان ادراك العقل يقيني ضروري كل احدى
 وادراك الحس ظاهر جري زوال في تدركها كائنا الملازمه افضل لان
 مدركها المعاني الثابته والامور الدروانيه والمدا الاول للوجود كله
 جلاله وعلمه شانه والملازمه الرياسه وجعاق الاجرام الرياسه والعقسه
 ودرها في كمالها انها افضل من حالات القوى الحكيه لان كمالها ان يصير
 عوا العامه عن المنفعه والمكث في صوره كذا موقوف محده على كماله
 في عوا محاذيه للمعاني وعلى حوازاته الا ان ياه روحاني باين لطيفه
 ونا العالم حساني محسوس مقنن بالدرام وما بالقوة والعدم كيقين در
 فاني قياس لهذه المعاني الاربع التي للنفس الانسانيه الى اسماها التي للنفس
 الحيوانيه من اذن ان الله التي للجوه الانسان اعني نفسه عند المعاد
 اذا كان متكلما بالنسب ليقا في لذه فكل من اللذات المحسوسه في كمالها وما
 سمي الله هل الحنك والذذ التي تحس جواهر البهائم والسباع والنفس
 الانسانيه الحمايه من الجواهر الملوك ان كان مستكفلا لانه صوره عقليه مطافه
 وهذا الحس صوره الملايكه الا ان الحس هذه الله وحيز ابدانها ان

القوي البدنية مستولية على النفس حتى ان النفس تايست في البدن لذاته حتى
 ان ايدي السلطان للحس والوهم والعضو الشهوة والليل على ذلك
 بعضا سلطان النفس النطقية عند راده سلطان هذه واذا وجوده
 اللذة والاحسن بها غير فالبس في البدن ومثله هذا وجود في النفس لصيته
 فان اكبر در بكم اكلوه ويكرهه وايضا ليس بل المستنكر ان يكرهه بعد
 وجودها ولا صور كفسها ولا نانا لها في حاله فان العيني بعد وجوده
 لذه المتكاح والابناء لها والاهم بعد وجوده لذه السماع والاعني وجوده
 لذه الصبر والابناء لها وايضا على بعد ارتقاها في النفس
 احيوانيه تكون الاحاسيس في الشعور تلك الاله في قوتها سلطان النفس النطقية
 في هذا العالم على سلطان النفس احيوانيه حول كسبي وشتم من رتبك
 الاله على السعادت والانس اوتوا في اجله ذلك في الاله واسمها قولهم
 النطقية على احيوانيه والبالغة على الظاهر حتى لا يغلبها احيوانيه
 والظاهر فمعي يكون لهم رتبك الاله في هذه الدنيا جز له قدر واماعلى
 الاطلاق فلا سلا اليها الا في الآخرة في السعادة الآخرة عند خلع النفس
 عن البدن وثار النكس في جوده كامله الالهات ناظر انظر اعتقالي الى ان
 له اكلها لا اعلم والى الروحانيين الذي بعدونه والى العالم والى وصولها
 اليها والاله الخلد عند ذلك واشتقاوه العزبه عند صد ذلك وحال السعادة
 عن كنهه جدا فكل تلك السعادة التي بها اليها اليه جرد لان النفس في البدن لم تكن
 كما تصبر في البدن وليس جوده البدن هو اكله بله وليس تلك السعادة بل
 الآثار والهيئات المتفرقة فيه عن البدن فاد العيب الهيئات البدنية كالشهوة
 والغضب والجور والبر عنه في غير الكرم فيه من الامور المبرورة في النفس
 ودر سمح ودارق البدن وعرفته ناسه كانت جاعه عن الاستكمال الحقيقي
 والسعادة وتكون كانه بعد في البدن واليه اشاره الامم ودر الحكما

بالاسم ولا سلا الى الامم عن ذلك الا بعد الاله فان المعده حسب عنه الحما
 جمعنا ومن جوده خالبا عن الطمع معا وليس المعدل في الحكر والبر
 الا بالان لم سمح ولم سرف واذا في المعنى وكذا امر والعدله وما ينتميه
 النفس من الحركات الطمعه العباد الالهيه واستنواك ما يدنو اليه الشربيع
 النبويه فانها حصن وجنة للنفس في هذه الاله والنفس الحما في الاله
 على صفات نفوس كامله صوره وكما السعادة المطلعه ونفوس كامله غير
 منزهة في تدبره بله ونس اسعائه وعام حركه وحلصه عنهم الكليات
 عن اصناف السعادة المطلعه التي افعالها الشاعله انكسرت عماره البدن
 تكون النفس احده في الشعور بالسعادة ومتممها عنها كماله البرزخ
 فودها ذلك في شدة الان ان هذه الكليات غير جوده بله والبرزخ الاله
 كله لا نفسي وبخاصة الامر الى السعادة الحقيقية والان هذه الكليات ناسه
 راجحه الى انواع الحكر والشرو جوده كماله الله لا احيوان وقد بعد
 فذلك ايضا في الامم النفس في احيوانه الآخرة ونفوس باقية غير له وقع
 عند ما في جوده ان كالا فلم قطبه او حركته واصبه واحده غير الحق
 في ماله مستطابها الامم السوء في نفوس ناقصه منزله لم تقع عند هذا ان كالا
 لها البسته وحاله غير حالكها العقد الملقى اليها من المرسلي فلم يطلبه
 ولا حركه ما لم تكن تارة هو كماله ناقصه منزله لم تقع عند هذا ذلك واخرى
 باله وجود كماله هو معدوم لها كالفن البدن والخصان مما بارا الحقيقة
 في كل واحد منها الاله السعادة المطلعه والاستقاء الحطلة لانها اشبع
 ما كماله من اية وبطله ما كونه في كماله يصفان ذلك الكمال وقد انه ما
 لو لم كالجاع الجوع والابناء كماله النار والكليات الحقيقية الخاصة بكمهم
 النفس والهيئات هذه والكيفية الاولى فتنر فاشعت من الجاس يكون لها
 اثر يسير في انار السعادة ونفوس ناقصه غير منزله تلهها اشتقاوه ان كالب
 شاعره ما كان كالا على الاطلاق لا اسرار كالا وان كان بعضا خاليا

عن الشعور بان لها ذلك فلها الالم بحسب الكميات الردية التي ورثها
 من عالم الطبيعة والذي يلزم من مد يد الاستدراك ان الدعوس الناقصة
 على الاخلاق بعد مع خاد البدن وذلك امر غير حق را اريد به
 ارسله فان النفس الانسانية على ما ذكرنا فيه اصحاراً ^{والعقل}
 ان النفس الخيرة يرد ادلوات جسمه باللاحق والانس الشريرة
 يرد ادلواتها باللاحق وان كذا حقيقة يتصل بشكها كغيره ^{وهي}
 اصحاراً معقولة وان لذة والالم باللاحق غير حسله ^{تجربتها} ان النفس
 الناقصة اذا اتصل بها دعوس فاصلة بلدت ^{تجربتها} ولا شريرة ^{تجربتها} بل ذلك
 وكل واحد من النفوس الناقصة بعد دانه ويعمل مثله ^{تجربتها} ان
 الاتزان لا يحقق ما يحققه هي اسبابه وماك بعض العلماء ان السامع
 وان كان جميعاً فيمتنع ان يكون لبعض النفوس اتقال بعض النفوس
 على سبيل ما شرقتها ^{تجربتها} او غير قايه لا بعد ان يقول مدراج ^{تجربتها}
 مدراج البدن الذي كان فيه متعلق النفس بالعلمة ^{تجربتها} كانه في البدن
 الاول الذي بارقه ^{تجربتها} الا انه ممسح ان سلقه ^{تجربتها} بالعلمة المذكورة
 ومما اسماح ^{تجربتها} في جسمه ^{تجربتها} احد فسلق به بعد ادون ^{تجربتها}
 ان يتعلم بعضه اتقالا روحانيا فيزداد ^{تجربتها} شرّاً ان كان شريراً ^{تجربتها} او خيراً ^{تجربتها}
 خيراً او خيراً من اتقالها انواع من الهم والاحلاق في النفس البديهة
 منها يقال قوم من هؤلاء انما تقوى التوهم ببارق مادته ^{تجربتها}
 حسب القوة الطبيعية ويكون له حيلولة من القوة المعاني الموجودة في
 عالم الحس والطبيعة ^{تجربتها} ويكون له حيلولة من القوة المعاني الموجودة في
 دنيا ملائكة ^{تجربتها} حيلولة من القوة المعاني الموجودة في دنيا ملائكة ^{تجربتها}
 اساس الحيرة في العالم اذ ليس بعضها اولى بذلك من بعض ^{تجربتها}

معرفه بالكميات التي تبادى حركات الحركات مسعدة النفس البديهة
 المسعدة لها بعد المعرفة بالكميات ومالوا ان الشريرة منها حيلولة
 لفعل الشر الذي يكنها لانها خربت عن المادة المعسدة حركاتها ^{تجربتها}
 على سبيل واحد ان شرقتها ^{تجربتها} وان خيرتها ^{تجربتها} او اجمعوا ^{تجربتها} على ان الشريرة
 شياطين ^{تجربتها} واخيرة ^{تجربتها} هذه الطبقة الناقصة ^{تجربتها} جن ووضعوا ^{تجربتها} في الدنيا ^{تجربتها}
 طلائع مع الشر وافعالا روحانية يتولد عنها افعالا طبيعية ^{تجربتها} وحيلولة
 السعد عن المادة والذات فونقا على ادراج الفعل اعلام ^{تجربتها} كغيرها ان
 كانت ردية او خيرة ^{تجربتها} واصلا ^{تجربتها} العلماء على ان النفس الكاملة لا تتركها ^{تجربتها}
 الى المحسوسات ^{تجربتها} وقال بعض العلماء ان النفس اذا فارقت البدن و
 عملت القوة المحسوسة مع نفسها على السبيل المذكور ^{تجربتها} وحال ^{تجربتها}
 عن البدن ^{تجربتها} معرفة ^{تجربتها} ليس ^{تجربتها} في ^{تجربتها} الكليات البديهة الطبيعية ^{تجربتها} وهو ^{تجربتها}
 الموت ^{تجربتها} شاعره ^{تجربتها} بالحق ^{تجربتها} وبعد الموت ^{تجربتها} محلة ^{تجربتها} النفس ^{تجربتها} الاسان ^{تجربتها} والذات
 وعلى صورته ^{تجربتها} كما كانت في الدنيا ^{تجربتها} وحيلولة ^{تجربتها} مقبوره ^{تجربتها}
 محلة ^{تجربتها} الالام ^{تجربتها} الواصلة اليها ^{تجربتها} على سبيل ^{تجربتها} الحقوق ^{تجربتها} الحسية ^{تجربتها} المتعارفة ^{تجربتها}
 وجميع ما كان ^{تجربتها} لعقده ^{تجربتها} قائم ^{تجربتها} انه يكون ^{تجربتها} او كان ^{تجربتها} متعارفا ^{تجربتها} على تلك ^{تجربتها}
 الصورة ^{تجربتها} وان كانت ^{تجربتها} بعدة ^{تجربتها} كل ^{تجربتها} الصورة ^{تجربتها} المحجورة ^{تجربتها} في ^{تجربتها}
 الحسية ^{تجربتها} على ما كان ^{تجربتها} لعقده ^{تجربتها} ويتعارفه ^{تجربتها} للحد ^{تجربتها} اتقالا ^{تجربتها} فلهذا ^{تجربتها}
 القبر ^{تجربتها} ثواب ^{تجربتها} والشاه ^{تجربتها} البائس ^{تجربتها} له ^{تجربتها} قالوا ^{تجربتها} وجه ^{تجربتها} حتى ^{تجربتها} لباس ^{تجربتها}
 البهائم ^{تجربتها} وذه ^{تجربتها} هذه ^{تجربتها} البهائم ^{تجربتها} قالوا ^{تجربتها} ان ^{تجربتها} الصور ^{تجربتها} المحجورة
 الحيلة ^{تجربتها} في ^{تجربتها} الاخرة ^{تجربتها} قبل ^{تجربتها} الشاه ^{تجربتها} الثاني ^{تجربتها} بعد ^{تجربتها} ما ^{تجربتها} جميع ^{تجربتها}
 المذكورة ^{تجربتها} في ^{تجربتها} الدنيا ^{تجربتها} من ^{تجربتها} الجوار ^{تجربتها} النقي ^{تجربتها} وما ^{تجربتها} من ^{تجربتها} محسوس ^{تجربتها}
 على سبيل ^{تجربتها} مد ^{تجربتها} ذهب ^{تجربتها} اية ^{تجربتها} العالي ^{تجربتها} واعقده ^{تجربتها} فالكثير ^{تجربتها} من ^{تجربتها} جمع ^{تجربتها}
 ليزم ^{تجربتها} مد ^{تجربتها} ذهب ^{تجربتها} وهو ^{تجربتها} ان ^{تجربتها} النفس ^{تجربتها} يعمل ^{تجربتها} عن ^{تجربتها} البدن ^{تجربتها} في ^{تجربتها} جسم ^{تجربتها}

المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم رب تيم وبير فصل
هذا العلم الذي نحن بصدده وتبناه هاهنا مقدمة وقسمين
المقدمة فهي لن تصور انما اذا علم عليه سلب او ايجاب كان المجموع
تصدقها وما لم يتصور متعلقها امتنع الحكم ثم المعلومات لا تكون كلها
مكتسبة لان نزول المكتسب عن كاسبه غير مكتسب والام بين الكاسب
كاسباً ولا اولية وهو اول بل بعضها جاصل بالقطعة وبعضها لا يستنتج
الحاصل من الحاصل ممكن لان من عرف لزوم شئ شئ فان عرف ذلك وجه
اللزوم وعرف وجه اللزوم ولن عرف عدم اللزوم عرف عدم اللزوم ولكن
لا تاتي استنتاج كل مطلوب من جميع الاويل والتركيبات فلا بد من بيان
المبادئ والقياسات المناسبة لكل واحد من المطالب ولما تقدم للتصور
التصديق لبيان طبعه استثنى التقديم القسم الاول من التصورات
والكلام في المبادئ والقياسات اما المبادئ فاللفظ اما ان يعتبر
بالنسبة الى تمام مسماه وهو دلالة المطابقة او الى جزء مسماه من حيث
هو كذلك وهو دلالة التضمن او الى الخلق الذي ينتقل الزهن من الشيء
اليه وهو دلالة التزامه والدال بالمطابقة اما ان يكون جزوه
والاعاشي حين هو جزوه وهو المركب او لا يدور وهو المفرد وله
تقسيمان **المفرد** اما ان يكون نفس تصور معناه مانعاً من
الشركة وهو المفرد او لا يمنع وهو الكلي وهو اما ان يكون نفس
الماهية او جزءاً من الماهية او خارجاً عن الماهية اما الماهية فاما
ان يكون تمام ماهية شخص واحد واللفظ الدال عليه هو الدال بحسب
الخصوصية المحضة او تمام ماهية اشخاص مختلفة بالماهية وذلك
هو تمام القدر المشترك منها من التانيات واللفظ الدال عليه هو الدال
بحسب الشركة المحضة او تمام ماهية اشخاص لا تتخالف الا بالعرف واللفظ

الدال

المنطق

الدال عليه هو الدال بحسب الشركة والمخصوصية معاً لان ما لكل واحد
منها من التانيات مشترك بينهما وبين غيره والالتزامات المتخالفة بينهما ليس
بالعد فقط وفرض كذلك هذا خلف واما جزؤا الماهية فاما ان يكون
مشتركاً بينهما وبين غيره او لا يكون والاول فان كان تمام المشترك فهو
الجنس والا جزؤه والثاني ان كان تمام المتميز فهو الفصل والآخر
واما الخارج عن الماهية فقد يكون لانها لا بوسط او بوسط
واللخصية ومفارقا سبغ الزوال او بطيئة وقد يكون مختصاً بنوع
واحد وهو الخاصه وغير مختص وهو العرض العام وهما ههنا
اي **اشي** فالجنس هو الكل المقول على اكثر من مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو اما ان لا يوجد فوقه جنس ولكن يوجد تحته اجناس
وهو جنس الاجناس او يوجد فوقه جنس ولا يوجد تحته جنس وهو
الجنس الاجز او يوجد فوقه تحته الجنس وهو المتوسط او لا فوقه
ولا تحته وهو المفرد **بـ** النوع يقال بالاشتراك على الكل المقول
على اكثر من مختلفين بالعد فقط في جواب ما هو وهو النوع الحقيقي
وعلى الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو وهو النوع
الاضافي والعسوق ان الاول لا يكون جنساً البتة ونوعيته بالقياس
الى ما تحته والثاني بالعكس فيها وليس بينهما اختلاف عموم وخصوص
لان الجنس المتوسط يصدق عليه انه نوع اضافي ولا يصدق عليه انه
نوع حقيقي والبيسط يصدق عليه انه نوع حقيقي ولا يصدق عليه انه
نوع اضافي والا لكان له جنس وله فصل فهو مركب هذا خلف
النوع الحقيقي له مرتبة واحدة فقط وللاضافي اربعة لانه اما ان
يكون نوعاً على النوع فوقه وهو النوع العالي او لا نوع تحته وهو النوع
الساقل او فوقه وتحته نوع وهو المتوسط او لا فوقه ولا تحته وهو المفرد

ونوع الأنواع هو الذي جعل فيه النوع بالتفسيرين معاد النوع و
 الجنس يقالان بالاشتراك على معروض النوعية والجنسية وهو الاعتبار
 الطبيعي وهذا التفسير كون الجنس جزءا من النوع وعلى نفس النوعية
 والجنسية وهو الاعتبار المنطقي وهذا التفسير لا يكون الجنس جزءا من
 النوع بل يكونان نوعين تحت جنس واحد وهو الكل وعلى المركب منها
 وهو الاعتبار العقل كان الماهيات إنما تفرض لها الجنسية والنوعية
 عند صيرورتها عقليه وهذا هو القول في السلاتة الباقية وأما
 الفصل فلا يجوز لن يكون عدما لان العدم لا يجوز لن يكون جزءا من الموجود
 ولا قابلا للاشدد والاضعف لان الحاصل عند الاشتداد لن كان معتبرا
 في تحقيق الماهية لم يحقق قبل حصوله والا كان خارجا عن الماهية ولن
 يكون الشيء فضلا لان احدى النكاح كمال المميز كان الآخر خارجا فلا
 يكون فضلا ولن لم يكن كمال المميز لم يكن فضلا ولا يمكن ان يكون علة لوجود
 جهة النوع من الجنس لان الجنس جنس للنبات والحيوان وامتيار كل
 واحد منهما عن الآخر يقول فانه تلك الاجسام والعالم بالشيء يحتاج اليه
 فيستحيل ان يكون علة له ولن يكون فضلا له مطلقا لا يحتاج لتركيب الماهية
 عن حروف وشاركه حسب كل واحد منهما ووجه شيء واحد فيكون كل واحد
 من الجزئين جنسا له بالنسبة الى الذي شاركه فيه فضلا بالنسبة الى
 الثاني لا يشاركه فيه والفصل يكون مقسما للجنس ومقوما للنوع وكلما
 قسم الجنس قوم النوع ولا يعكس وما قسم النوع قسم الجنس ولا يعكس
 — المظهر اما لن لا يستقل بان خبره وهو الادة او يستقل
 به وهو اما لن يدل على الزمان المعين لوجوده وهو الكلمة ولا يتر
 وهو الاسم فلا مش دل على زمان هو المسمى والاصطلاح دل على
 زمان هو جزو المسمى والكلمة ما دل على زمان خارج عن جوهر اللفظ

سزل

المنطق

مدلول عليه بتصرفه > جاز اللفظ بالنسبة الى المعنى على اربعة اوجه
 فانه اما لن يحد اللفظ والمعنى او يتكثر لن او يتحد المعنى وتكثر اللفظ
 او بالعكس اما الاول فاما لن يكون نفس مفهومه مانعا من الشركة
 وهو العلم او لا يكون وهو اما لن يكون كمثل يكون حصوله في جزو يانه
 على السوية وهو المتواطى او لا على السوية وهو المشكر واما الثاني
 فهو الالفاظ المتباينة سواء دل على الذات او دل على الواحد على الذات
 والاخر على الصفة كالسيف والصارم او صفة الصفة كالناطق
 والفضي واما الثالث فهو المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او
 من لغات والسرايع لا تخلو اما لن يكون اللفظ وضع للمعنى او لا
 فيكون مشتركا بالنسبة اليهما ومجلا بالنسبة الى كل واحد منهما او وضع
 لاجدهما او لا ثم نقل الى الثاني وهذا النقل لن لم يكن لعلاقة بين المنقول
 اليه والمنقول عنه كان ذلك مرتجلا ولن كان لعلاقة فاما لن صير
 دلالة اللفظ على المنقول اليه اقوى من دلالة المنقول عنه فتبين
 الفاظ منقوله شرعية ان كان الناقل هو الشرع وعرفية لن كان الناقل
 العرف العام واصطلاحية ان كان الناقل العرف الخاص او لا يكون
 كذلك فيسمى بالنسبة الى المنقول عنه حقيقة وال المنقول اليه مجازا
 واما المركب فالحاجة اليه للاهتمام وهو اما لن يفيد طلب شيء
 اشارة اوليه او لا يفيد فان افا دطلب شيء فالملطوب اما ما هيئات
 الاشياء وهو الاستفهام او فعل جدر عن المخاطب وهو مع الاستعلاء
 امر ومع الخضوع سوال ومع التماس وبه ظهر الفرق بين
 قولنا ما الزوج وبين قولنا انهم ماهية الزوج لن المطلوب في الاول
 ماهية الزوج وفي الثاني اهتمام بتلك الماهية واما الثاني ان كان مجزلا
 للتصدق والتكذيب فهو الخبر والافعال النيبية ويندرج فيها التمني والتمني

والشم والنداء وأما الغاية فاعلم ان المعروف للماهية
الجهولة لا يكون نفسها لوجوب كون المعروف معلوما قبل المعروف واتساع
كون الشيء معلوما قبل نفسه بل انما الأمور الداخلة فيها أو الخارجة عنها أو
ما يتركب من القسمين أما التعريف بالأمور الداخلة فان كان كل الإجراء هو
الجد التام وان كان جزءا فمما يتركب هو الجد الناقص ولذا كان جزءا غير مميز
معتبر وأما التعريف بالخارجيات فتعذر إلا اذا كانت الخاصة مطلقة
شاملة لجميع افراد النوع بنية الثبوت وأما التعريف بما يتركب
من القسمين فقد وضع الجنس أو الأسم بوضع الخاصة مكان الفصل وهو
الرسم التام وقد وضع العرض العام أو الأسم بوضع الفصل وقد لا يكون على
أحد هذين الوجهين كما اذا قلنا العشرة واحد وشعبة لا يقال
الشيء أما تعريف كل اجزائه بحال ان لا يرد به تعريفه بكل واحد من اجزائه
كان ذلك عبارة عن تعريف الماهية ببعض اجزائه وسياتي الكلام عليه
ولنا ان يرد به تعريفه بمجموع اجزائه فمجموع اجزائه هو الشيء الذي يعرفه
به تعريف الشيء بنفسه وهو محال وأما تعريفه ببعض اجزائه فمحال
ايضا لأن تعريف المركب لا يتأتى إلا بتعريف اجزائه فلو جعلنا الجزء الواحد
معرفا للماهية لوجب ان يكون معرفا لجميع اجزائه لكن ذلك محال لأن أحد
اجزائه هو ويسجل ان يكون معرفا لنفسه ولان كون معرفا لغيره لا يجر
لان ذلك تعريف الشيء بالامر الكائني وسياتي الكلام عليه وأما تعريفه
بالخارج فمحال ايضا لان الامر الكائني لا يفيد الا ان هناك أمرا ماله ذلك الكائني
فأما ما عدا ذلك الشيء معلوم منه لا يختار اشارة لمخالفات الماهية لأن
واحد المقسم الا ان يعرف بالمشاهدة أو طريق اخر اختصاصا صريحا بالآخر
لكن ذلك الاختصاص لا يعرف إلا بعد معرفة كل الكائنين ولو استفيد العلم
بأحدهما من ذلك الاختصاص لزم الدور ولان الكائني لا يصح رسما إلا اذا

ما

المنطق

كانت خاصة مطلقة وذلك لا يعلم إلا اذا علم ان شيئا من الماهيات غير موصوف
بها وذلك موقوف على العلم بجميع الماهيات المتغايرة وعلى غير متناهية
وما يتوقف تحصيله على العلم بما لا نهاية له على التفصيل فتعذر الحصول
فمنها بيان فساد هذه الأقسام ثم الذي يدل مطلقا على ان طلب النصور
واقادته محال ان طال النصور ان كان منصورا المطلوب استيصال منه
طلبه لا متاع طلب كالحاصل وان لم يكن منصورا لم يستل منه طلبه لأن
ما لا تصور استحال توجه القصد الى طلبه فان قيل انه معلوم من وجه
مجهول من وجه قيل ان وجهه مطلوب من الوجه المعلوم أو الوجه المجهول
ويجوز الاشكال والقدما أو زوا هذا في الضدقات وحله هنا ظاهر
لأن مجهول الضد قد يكون معلوم النصور بغير جهة حصول النصور أما
مجهول النصور فهو مجهول مطلقا فيمتنع طلبه والا خلاص من هذه المباحث
ألا اذا قلنا لا معنى للتعريف التفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا في تعريفات
اقسام التعريفات اذا قلنا يمكن انتشار النصور في الجملة قلنا
لا يمكن الكتاب كل تصور والآلة لا تدر او تسلسل بل لا بد من صور ان غنية عن
الكتاب واول الاشياء تلك الحسيات والوجدانيات اما المحسوسات
فلأن جميع العقلاء يخطرون الى الفرق بين المضي والمظلم والجار والبار
والجلو والكم والطيب والمنض والاصوات الخلفة والمميز بين الشين
سبوق يتصور كل واحد منها والسابق على الاول اولي لأن يكون اوليا
وكذا القول في الوجدانيات كالالام واللذة والغضب والفرح فان الامتياز
بين كل واحد منها وما عداه ضروري فتصوراتها ضرورية ولذلك فان
من جاور تعريف هذه الاشياء عرفها ما عرفها من اخصها او اوسعها التي هو
ضدقات حفية متفرعة على تصوراتها ولذا كل واحد يعلم بالبداهة
ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهو موقوف بتصور الكون واللا كون

وتصور الوجود السابق على التصديق وجوب اجزائها وتصور الاشياء
 سابق على التصديق بامتثال الخلو عنها وتصور الامكان السابق على
 تصديق امكان ايها كان وتصور الاثنينية السابقة العلم بكون احد
 الطرفين مغايرا للآخر وتصور الوحدة السابقة على تصور الاثنينية وتصور
 ماهية الخبر السابق على التصديق بهذا الخبر فكل هذه التصورات اول وانت
 اذا تأملت علمت انك لا تصور ماهية الا اذا شا هدتها بحس او وحدتها من
 تفكر امليسيطا واما مركبا ولهذا قيل ان ماهية الاله غير معقوله للبشر
 لانها غير مبسوطة ولا وحداية واذ كان لا معلوم الا الحيات والوحدايات
 وشئ منها غير مكتسب علم لن شيئا من التصورات غير مكتسب في نصف
 المعارف على ما يقولون المركب الذي تركب عنه غيره مكتسب
 لتركبه وكما سب لتركب عنه والمفرد الذي لا تركب عنه غيره غير مكتسب
 لفرديته وغير كاسب لعل تركب عنه والمركب الذي لا تركب عنه غيره
 مكتسب لتركبه وغير كاسب لعل تركب عنه غيره والمفرد الذي تركب عنه
 غيره غير مكتسب لفرديته وكما سب لتركب عنه غيره في احكام الحدود
 والرسوم والجذات من الرسم لكن الرسم اعم منه جريانه في السبب والمركب
 الجذات انما لا يكون الا واحدا لان مجموع الاجزا لا يكون الا للمركب لان الفرق
 لا جوله ولا يمتثل الاجاز والاطناب للمجموع الاجزا لا يمتثلها ولا يمكن
 الا معرفة جميع الاجزا لان الماهية ليست الا مجموع فلا يمكن تعريفها الا
 بمعرفة المجموع فان كانت الاجزا معلومة بالرسم لم يمكن تعريف الماهية بها
 تعريف جدي لانها ليست الا مجموع فاذا كانت الاجزا مرسومة كان مجموع
 كذا والعلم الكا صلا ل ماهية لا يقبل التفات لان الزمان المعلومة
 ان كانت من الماهية لم تكن الماهية معلومة قبل العلم بها ولن لم يكن منها
 لم يكن الزمان واقعه في العلم بالماهية بل لا رافع عنها والعالم الجذ

عالم بالحدود وبالعكس لان الماهية ليست الا مجموع فالما رقة والمعلوم
 متمعه ولا يقبل لانه اشارة الى تفصيل ما دل الاسم عليه انما لا من غير
 حكم عليها بالنش والاثبات فالابطال والاثبات لا يتوجها من جهة وكذا التقض
 والمعارضه لانها طرفان ونشأ للابطال ولا يقبل الا اذا ضم الى التعريف
 تصديق الكتاب الجديد لن لريذه اشارة الى الماهية فليس من المستعجالت
 ولن لريذه معرفة اجزا الماهية الخارجية فهو ما لا ينبغي بها القول البشرة
 لكنها كون حثيد من التصديقات واما اكد الناقض والرسم فكل الخلاف
 في اكثر هذه الاحكام في معاني الحدود والرسوم انها قد تكون لفظية
 كما اذا كانت الالفاظ غرسة او محازنة غير معلومة ومعنوية اما الحدود
 فان لا يكون الجنس جنسا ولن كان لكنه لا يكون قريبا او لا يكون افضل فضلا
 اولان كان لكنه لا يكون قريبا او لم يقع الجنس على الفضل لان الجنس اعم
 فيكون اعرف مما هو فيكون في العالم اقله واما في الرسوم فاما تعريف
 الشئ بالمساوي او الاضل او بنفسه او بما لا يعرف الا به القسم الثاني
 في التصديقات وفيه مقدمة وابواب اما المقدمة فقد عرفت
 ان ماهية الخبر متصوره تصور انديدا ولن تعريفه بما كتمل التصديق والكل
 تعرف الشئ بنفسه وما لا يعرف الا به ولن التصديق هو الاخبار عن الصدق
 فالأخبار نفس الخبر والصدق لا يعرف الا به فشر نقول الحكم في الخبر لن كان
 في الخبر ان كان حازما فهو الجلي ولن كان معلقا عما شرط فان كان تغلق
 الزور فهو المتصل ولن كان تغلق العناد فهو المنفصل ولما كانت الجملة
 بالنسبة الى الشرطتين بسيطة بالنسبة الى المركب استحققت التقدم عليها
 الما في الاول في الجليات والنظر في اركانها
 واجامها اما الاركان هو لما المان او الصورة اما المان فاما
 الموضوع او المحول اما الموضوع فهو موضوع القضية لن كان شخصا كميته

الصدقيات

الجليات

شخصية ولن كان كلياً فان لم يكن كمية الحكم كانت مبهمة ولن يتيسر كانت
 محصورة فان من لن الحكم على جميع افراد كانت كليه ولن من لن الحكم على
 بعض افراد كانت جزئية وكل واحد من هذه الاربعة تنقسم الى موجب
 وسالب والمبهمة في قول الجزئية لان صدقها يتوقف على صدق الجزئية
 ولا يتوقف على صدق الكليه طرحتها المشكوك واخذنا المعلوم فقلنا المبهمة
 في قول الجزئية واللفظ الدال على الكمية يسمى سوراً وهو في الاعاب الخلل
 كل وفي السلب الخلل لاشي ولا واحد وفي الاعاب الحروف بعض وفي السلب
 الجولي ليس كل ليس بعض ليس واما المحمول فهو لما لن يكون
 صفة قائم بالموضوع لقولنا الجسم متحرك فان معناه ماله الحركة او حقيقة
 الموضوع لقولنا المتحرك جسم فان المتحرك شئ ما محمول عندنا لفظاً بل
 متعين في نفسه له الحركة فاذا قلنا انه جسم فكأننا قلنا الذي له الحركة
 هو الجسم فكأن المحمول بياناً لذلك الاحتمال او يكونا صفتين لثلاث لقولنا
 المتحرك ايض فان معناه لن الذي له البياض له الحركة وذلك الشئ ثالث
 وهو الجسم واذا عرفت ذلك ظهر لن الحمل لا يوجد الا عند وجه ذات
 وصفة فالذات هي الموضوع والطبع والصفة هي المحمول والطبع شئ
 منهم من زعم ان اعم الاشياء هو الموضوع بالطبع لان الذوات متساوية
 في الذات وافتلها بالصفات وهو باطل لان الذوات لو تساوت
 كان اختصاص بعضها ببعض الصفات ان لم يكن لم يجرى فقد وجد الترجيح
 للمرجح ولن كان لم يجرى عادة لا لا في اختصاص ذلك المرجح بتلك الترجيح
 لا الى نهاية بل الى اخر لاشياء العامة مجولات بالطبع والخاصة
 موضوعات بالطبع واما المشترك بين الموضوع والمحمول فهو بيان
 العدد والاقص والاعتبار في كون الجملة موجبة بثبوت الحكم لا بثبوت
 المحكوم به والمحكوم عليه فانك اذا قلت ما ليس بـ كـ يجب لن يكون غير عالم

فرد

المنطق

فقد جئت على الداعي بالاعمال بالقضية موجبة فالخامس انه متى كان السلب
 جزواً من ماهية الموضوع او المحمول او منهما كانت القضية موجبة معدولة
 لانها ربطت امرين فبما كان او اثباتاً او لن لم يكن جزواً من ماهية واحد
 منهما كان الجملة خارجاً عنهما واقعاً لمحقق النسبة التي كانت بينهما فكانت
 سالبة واما لانه كيف عسر في اللفظ فالعدول ان كان في جانب الموضوع
 فلا حاجة الى الفارق ولن كان في جانب المحمول فالقضية ان كانت
 ثلثه فان يقدم السلب على الربط كانت سالبة بسيطة ولكن كان بالعكس
 كانت موجبة معدولة ولن كانت ثنائياً فالامتيار لهما باليه او لا ^{مطالع}
 واما للصورة فهي النسبة والبحث عنها من وجه فالنسبة بين
 الطرفين مغايرة لهما ولذلك تعقلها مع الغفلة عنها ونسبة احد الطرفين
 الى الآخر غير نسبة الآخر اذ قد يكون احدهما بالامكان والآخر بالوجود
 كالكتابة والانسان — النسبة لن كانت مدبو لا عليها صفتها كما
 في المشتقات والكلمات لم يجر افرادها بالمطابقة والافوخ التكرار في هذه
 القضية ثلثه ما لطبع كـ كـ قضية هي في نفسها راجعة لانه لا بد
 للرابطة في نفسها من كيفية مخصوصة اما الضرورة او عدمها او الدول
 او عدمه واما في اللفظ فقد لا يكون وانما لم يكن السور جزواً خامساً
 لانه لفظ دال على كمية القدر الذي بدأ المحمول وذلك القدر هو نفس
 الموضوع لا غير النسبة قد تكون ايجابية وهي الحكم بثبوت شئ لشي
 او سلبية وهي الحكم بلا ثبوت شئ لشي لشي والاشكال فيه لن السلب
 غير متصور على ما سبق في اثباته فالحكم به متمنع والاياب اسطر من
 السلب لان السلب لا تعقل ولا يذكر الا مضافاً الى الاعاب فتعقل الاعاب
 يعني عن تعقل السلب ولا يعكس فكان الايب اسطر لا بد لنسبة
 الجولات الى الموضوعات وهي اما الضرورة او الامكان او الدول او

في القضا

الادوات اما الضرورة فقد تكون بحسب الذات وهي كون الذات بحيث يمنع
خلوها عن الموضوع في جميع زمان وجودها وهو الضرورة المطلقة ثم لن
نجدت الذات ازلا وابدا كان المحول كذلك لقولنا الله حي والافلا نقولنا
الجميم متغير وقد يكون بحسب وصف الذات وهو ان يكون الذات موصوفة
بصفة مستلزمة لصفة اخرى فسميها بالمشروطه العامة وهذا كحيث
اقسام الله لانه كماله لن يكون المازوم لازمه للذات وكانت اللازمة
ايضا كذلك ويكون من القسم الاول ذاتا ولن لا يكون دايما المازوم لكل لا يلزم
من عدم دوام لزومه عدم دوله للمحول لان استثناء نقض المقدم
لا يتبع بل كماله لن يدوم بدول الذات فيكون من القسم الاول ولن يزول
لزومه عند زوال لزوم المازوم فسميها بالمشروطه الخاصة وهو خارج
عن الضرور المطلق فشارك اشراك الاخص في تحت اع هو المشروط
العامة والضرور المطلق يشترك بالمشروطه العامة اشراك الاخص
والاع وقد يكون بحسب الوقت اما معينا كالكيسوف وشمس الوقتي
او غير معين كالشمس وشمسها بالمتشتر واما اللا ضروري فهو لن
يكون بثبوت المحول للموضوع او سلبه عنه غير مفيد بقيد اللا ضرورة
وشمسها بالوجود في اللا ضرورين واما المكان فقد يعنى به ارتفاع
الضرورة عن احد جانبي الوجود والعدم فقط وهو المكان العام فيخطر
فيه المكان الخاص والضرورة الاخرى وارتفاع الضرور من الحائزين
وهو المكان الخاص وارتفاع الضرور من الحائزين ذاتا ووصفا ووقفا
وهو المكان الاخص ثم هذه المراتب الثلاثة قد تعتبر ما يمكن اعتباره في
طرفي الموضوع والمحول فاذا قلنا كل حـ وعيناه به كل ما له الجمية
كيف كانت فله الباتية كيف كانت فهذه القضية مطلقة عامة بحسب
الموضوع والمحول واذا قلنا كل ح بالضرورة فهو ب بالضرورة في ضرورة

المتن

الطرفين ومن هذه الجهات ما لا يمكن اعتباره في جانب الموضوع وهو الدوله
والضرورة المشروطات لانه لا بد من ذكر وصف لم يجعل شرطاً لضرورة المحول
او دوامه وليس مع وصف الموضوع وصف لغيره ليجعل شرطاً لضرورة
او دوامه فلا جمع لا يمكن تحقيق هذه الجهات الاربعه في جانب الموضوع
واما الكل السالب فكل قياس للموجب الا في بحث لفظي وهو اننا اذا قلنا
لا شيء حـ ب فهذا يفيد سلب المحول عن الموضوع في جميع زمان حصول
وصف الموضوع وهذا هو العرف العام لا المطلق العام نقولنا لا شيء من
الانسان متفلس صادق بحسب الاطلاق العام لانه صادق سلب التفلسف
في بعض الاوقات ومتى صدق السلب المقدم صدق اصل السلب لكنه
كاذب في العرف فان اردنا لفظه لاستقيم هذه الزيادة قلنا كل حـ
ينفي عنه ب ولكنه بالاجاب المبدول شبهة منه بالسلب واذا عرفت
المتن نفس الحروف تنسب عليها واما اجزاء الجمليات
فتلثه الاول التناقض وهو اختلاف قضيتين السلب والاجاب
حيث يصح لذاتهما ان يكونا حـ ما صادقا والاخر كاذبا بعينه كما في
الواجب والمتنع والمكن الماضي والحاضر وبغير عينه فاما الممكن
المستقبل اذ لو تعين احد الطرفين للوقوع خرج عن الامكان وبطل
الاختار هذا نظرا لذاته فاما بالنظر الى الاسباب فالمتعين ليس
الاولى ثم ان كانت القضية مخصوصة كمن في التناقض وجدة
الموضوع ويندرج فيها وجدة الشرط والجرو والكل ووجدة المحول
ويندرج فيها المكان والاضافة والقوة والفعل ووجدة الزمان
ولن كانت محصورة وصعب ايضا الاختلاف في الكم لان الكلتين قد
يكذب ان نقولنا كل موجود ممكن لاشي من الموجود يمكن والجرو ثمان
قد ضد فان نقولنا بعض الموجود يمكن بعضه ليس يمكن واذا اختلفا

التناقض

في الكمال اقتضاها الصدق والكذب كقولنا كل موجود ممكن ليس كل موجود ممكن ولما
استلحق التناقض الاعم وجدة الزمان وكان في حقيقتها عسافا ذاكا ووجد
من القضايا بانها لا ذكرها المطلقة العامة لا ينافيها من نوعها شي لانها
بمقتضى اللادولام فيقدر ان يكون الماه ذلك لم يتحقق الماناه بين السلب
والاجاب لا يمتثل لان يكون زمان احدهما غير زمان الاخر بل لا بد من اعتبار
الدولام في نقيضها لان السلب الدائم ينافي الاجاب دلم اولم يزم في الدائم
قد يكون ضروريا وقد لا يكون ولا يجوز ان يعتبر احدهما في الغير لصحة
اجتماع المطلقة مع كل واحد منهما على الكذب عندما يكون صادق الغنى
الاحتمال وحب اعتبار قيد الدولام في نقيض هذه المطلقة
العرفية العامة انها التي يزم ثبوت المحول او سلبه بدولام وصف الموضوع
وهو انما يكذب بالحي الف اما دائما او في بعض اوقات الوصف
الوجودية للاضرورة انها التي يكون الثبوت او الانقضاء مقيدا بغير
الاضرورة فهو انما يكذب بالحي الف الدائم او الموافق للضرور
الوجودية اللادائمة انها التي يكون الثبوت مقيدا بغير الدولام فهو
انما يكذب بالدولام اما في الموافق او الماناه ضروريا كما لا يجوز ضرور
العرفية الخاصة انها التي يكون الثبوت او الانقضاء لها غير دائم
بدولام الزلف وديما بدولام الوصف لاجم اشتمل نقيضها على اجزا فينقضي
الوجود في اللادائم مع زايد وهو لن لا يزم ثبوت المحول او سلبه بدولام
الوصف بل يكون في بعض اوقاته فقط في الضرورية المطلقة نقيضها
ما يمتثل للممكن الخاص والضرورة الاخر وهو الماناه العلم في المشروطة
العامة نقيضها لن ذلك الوصف لا يستلزم ذلك المحول بل اما لن لا يثبت
اصلا او في بعض اوقات الوصف فقط اولن دلم بدولامه كدولامنا
خاليا عن الضرورة في المشروطة الخاصة بتمثل نقيضها على اجزا فينقضي

المشروطة للعامة مع زايد وهو بخير الزموم في جميع اوقات وجوده
الذات ط الوقت لما يعين الوقت فنقيضها برفع الضرورة عن ذلك
الوقت في المنتشر نقيضها برفع الضرورة عن كل الاوقات يا الملكة
العامة لما اشتملت على الملكة الخاصة واجدى الضرورة لن كان نقيضها
الضرورة الاخرى فقط يا الملكة الخاصة ما ليس يمكن خاص يكون لها
ضرورتها الاجاب او ضرورتها السلب في الملكة الاخص لها مع اجزا
نقيضها الممكن الخاص زايد وهو الضرورة بحسب الوصف والوقت
في العكس هو تحصيل الحكم عليه حكوما به والمحمول محكوما
عليه مع بقا السلب والاجاب كاله والصدق والكذب كاله اما
السالبة الكلية فالوقتية والمنتشرة كد واحد منها اخص من الوجودية
اللدائمة التي هي اخص من الوجودية للاضرورة التي هي اخص من الملكة
الخاصة التي هي اخص من بعض الوجود من المطلقة العامة التي هي اخص
من الملكة العامة ومتى ثبت في الاخص ان لا يقبل العكس ثبت ذلك
الاعم لا يمتثل لن الاعم حيث صدق انما صدق في ذلك الاخص لن المنتشر
لا تعكس فانه محتمل لن يقال لاشي من الانسان عتفس اربيل عنه الشفس
وقنا ما ولا يصدق لاشي من المتفس انسان بل بعض ما يقال له انه متفس
هو واحد الانسا فربا لاشي به ما دلم موحدا اولذي الوقتية في صدق
السوالب السبعة لا تقبل العكس واما السبعة الباقية فالضرورة
تعكس نفسها لان شي اذا استحال حصوله مع ثاب استحال حصول الثاني
ايضا مع الاول والعلم به ضرورتي والدائم كذلك المشروطة العامة
لانه لا معنى لها الا التي حكم فيها باستحالة اجتماع وصف الموضوع والمحول
فيكون البيان منه بعينه كمال الضرورية ولكن العرفية العامة
واما الخاصة فمنه من طر انها تعكس نفسها وهو خطأ لانها

الحكم

نقول لاشي من الكائن ساكن لا دايما بل مادام كائنا ولا يصدق لاشي من الساكن
 بكانت لا دايما بل مادام ساكنا لان بعض الساكن ساكن دايما وهو الارض
 اما الموجبة الكلية فلا يجب انعكاسها كلية لاجتماع كون المحمول اعم
 بل من الموضوع ولا يصدق العام على كل الخاص صدق الخاص على كل العام
 ويجب انعكاسها جروحة والصدق السلب الدائم فيعكس سالب دايما
 وهو ينافي اصل الاحاب فمشر يقول عكس الضرورة ممكنة لان بالضرورة
 كل كائن انسان ولا يصدق في شئ من الانسان انه بالضرورة كائن
 بل بالمكان وقد يصدق ضروريا كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان بالضرورة
 بعض الحيوان انسان والمشتراك من المكان الخاص والضرورة الامكان
 العام فعكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة والضرورة اخص من المطلقة
 العامة التي هي اخص من العرفية العامة التي هي اخص من المطلقة العامة
 التي هي اخص من الممكنة العامة وهي ايضا اخص من الدائمة فعكس هذه القضايا
 ممكنة عامة وكذا عكس الوقفي والمنفرد والخاص من يكون مثله وقد
 يكون ضروريا والمشتراك الامكان العام والممكن الخاص والاضيق قد يكون
 عكسه ضروريا كما في الانسان والكائن وقد لا يكون والمشتراك هو
 الامكان العام فاذا عكس الموجبات من جميع هذه القضايا الممكنة
 العامة وجاز الموجبة الحرة كمال الموجبة الكلية واما السالبة
 الحرة فلا يجب ان تعكس للعللة المذكورة في لن الموجبة الكلية
 لا يجب انعكاسها كلية في عكس النقيض هو لن محمول مقابله
 المحكوم عليه بالسلب او الاحاب محكوما به ومقابل المحكوم به
 محكوما عليه الساجب الثاني في الشرطيات
 في المتصلة هي التي سجد اوبيل حصول قضيه عند اخي والمنتج
 في مقدما والنتائج تاليا ثم المقدم لن يستلزم التالي اما بان يكون

في
 في

عللة له او معلولا او مساويا او معلول علته او مضابفا له بدهيا كان او
 استدلاليا فهو اللزوم والافانوا لا تقافي كقولك كلما كان الانسان باطفا
 كان الجمار ناهقا سة المفصلة الموضوع في مقابلة القضية ان
 كان نقيضا او ما يساويه كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو لا امتناع
 اجتماع النقيض على الصدق والكذب وان كان اخص منه كانت مانعة
 من الجمع لانه لن صدق مع صدق الشئ اخص من نقيضه المستلزم لصدق
 نقيضه لصدق النقيض لكن لا امتناع الخلو لاجتماع لن يكون الحق ثا لثا
 ولن كان اعم منه كانت مانعة من الخلو لانه لن كذب مع كذب الشئ اعم
 من نقيضه المستلزم لكذب نقيضه لكذب النقيض لكن لا امتناع الجمع
 لان الوصف لا يكون اعم من نقيض الشئ الا حصوله مع الشئ وهذا القسم
 قد يكون ذات حرون ساليين فيما اذا وضع مكان الطرف الموجبة من
 النقيض سالب لالزام اعم وقد يكون اجدهما موجبا والاخر سالب كما اذا
 وضع مكان الطرف السالب سالب اعم منه ولا يكونان موجبين لان
 صدقهما يتوقف على وجود الموضوع فيجب ان على الذب لاجتماع عند عدمه
 والمنفصلة تتميز المقدم فيها عن التالي بالطبع بخلاف المنفصلة في تركيبتها
 كل واحد منهما اما لن تتألف من جملتين او منفصلتين او منفصلتين او جملتين
 متفر او حمل ومنفصل او متصل ومنفصل ولما عرفت لن المتصلة تتميز
 المقدم فيها عن التالي بالطبع لاجرم يمكن وقوع كل واحد من الثلاثة
 الاخيرة على وجهين في المتصلات تسعة والمنفصلات ستة في اجزائها
 وفيه اعتبارا راسخا اما المنفصلات المانعة من الجمع والخلو
 فقد تكون ذات حرون كالتزوج والفرق وقد تكون ثلثة كالزنا والافترق
 والمساوى واربعة كالفرق والزوج والفرق والزوج والفرق
 والفرق وغير مثناه كالاشبين والثلثة وهكذا واما المانعة من الجمع

فقط في ذات اجرام سبستان كل واحد من الحقائق مستحيل ان يحصل فيه صدق حقيقي واكثر لكن كنهها باسرها عليه واما المانعة من الخلو فذاكر انما يحقق بذكر لوان بعضهما اعم من البعض واما المتصلة فاذا كان السال واحدا كانت واحدة سواء كان المقدم واحدا او اكثر واذا تعددت للحوال بعدت المتصلات بحسبها سواء كان المقدم واحدا او اكثر - كل واحد من جزو الشرطية قد يكون مشتركا للآخر في جروبه معا وفي احد ما فقط ومباينا جروبه - حرف الانفصال ان كان بعدا المقدم كانت المتصلة شديدة الشبه بالجملة ولن كان قبله كانت شرطية خاصة وكذا حرف الانفصال لان المتصلة المركبة من كليتين اذا كان حرف الانفصال فيما مقدما كانت مانعة من الجمع فقط في سلبها واحكامها وصدقها وكذا ما حتى حكمت بزموا ارباب او عتاد له سواء كانا موجبين او سالبين او مختلطا كانت القضية موجبة ومتى رفعت رفعت الزعم والعناد كانت سالبة كيف كانت اخرى ولن وكلين ليس صدقهما وكذا بصدق احدهما وكذا بالمتصلة الصادقة قد يترك من صادق ومن كاذب لانه متى لزم صدقة صادقة كان نقض الملزوم لازما لنقض اللازم وهما كاذبان وعن مقدم كاذب والصدق لاختلال كون اللازم اعم من الملزوم وعكسه محال لاختناج كون الكاذب لازما للصادق وقد يكونان كنه لا يتبع الصدق والكذب فيها والحادثة على الوجه الحسن ايضا لكن الحادثة من الجوز صادق محال في الانفاضة وجازية في الزومية واما المتصلة الحقيقية ومانعة الخلو لا تكون كاذبة ولا لزم كذب النقيض ومانعة الجمع قد تكون كاذبة واما اجروها فالحقيقة تكون احدها صادقة والاخرى كاذبة ومانعة الجمع يجوز كذب الكل ولا يجوز صدقها

الموجبة

اوجز وية وامسا المنفصلات فالحقيقة منها يلزمها من جنسها ما يوافقها
 في الكم ونحوها في الكيف ويتألفها في المقدم لزوما غير متعاكس اما
 اللزوم فلا يمتد حتى حكمه عاشرين بافتتاح اجتماعهما وارتفاعهما لزم لئلا يكون
 نقبض كل واحد منهما لازما مساويا للآخر ومتى كان كذلك استحال وقوع
 المعاندة بين كل واحد من الحروص ونقبض الآخر وامسا اللامتناعية
 فلانه ليس يلزم من اللامعاندته بين الشئين ونقبض الآخر وقوع المعاندة
 بينه وبين ذلك الآخر لا لاجتماع الشئ مع الشئ وجود ذلك الآخر وعدمه
 واما تلامز المنفصلات والمنفصلات وكل قضيتين متعقبتين في الكم
 الكيف وجعل نقبض احد حروص المنفصلة مقبضا والآخر تاليا فتلك
 المنفصلة لازمة لتلك المنفصلة من غير عكس لان حروص المنفصلة لا استحال
 اجتماعهما وارتفاعهما متى فرضت ارتفاع احد حروصها لزم حصول الآخر
 لا محالة هذه المنفصلة لزومية لكن لا يلزم من صدق هذه المنفصلة صدق
 تلك المنفصلة لا لاجتماع كون التالي اعم من المقدم الباب

١٠
 ١١
 ١٢

الثالث في القياس والنظر في المقدمات والمقاصد والواجب
 امسا المقدمات في احوالها اذا استدلتنا بشئ على شئ فاما ان
 يكون اجزها داخل في الآخر او لا يكون فان كان الاول كان اجزها اعم من
 الآخر فاما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس كالاستدلال بثبوت
 الجسم للجوئل الذي هو اعم من الانسان على ثبوت له او الخاص على العام
 وهو الاستدلال بالاستدلال بثبوت حركة الفكر الاسفل عند المضغ للفرس
 والثور على ثبوت للجوئل امسا اذا لم يكن اجزها داخل في الآخر وجب
 دخولها تحت كل وهو المنظر وكانه مركب من القياس والاستدلال مستدل
 بثبوت الحكم في محل الوفاق على ارتباطه بالوجه المشترك فيه وهو شبه
 الاستدلال به على ثبوت في اجز الآخر وهو شبه القياس

الياسي

السلف

القياس قول مولف من اقوال اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فقولنا
 من اقوال اجز لزم عن المقدمة الواجبة فانها مستشع العكس وعكس
 القبض ولكن القبض وقولنا متى سلمت لزم لزمها كونها مسلمة في
 ذاتها بل كونها بحيث لو سلمت لزم المطلوب ونفي اللزوم الزوم
 الذهني يعني شعور الذهن بالمقدّمين على الترتيب الخاص مستلزم
 الحكم بالنتيجة القياس ينقسم بحسب صورته الى ما يكون النتيجة او
 نقبضها مذكورا فيه بالفعل وهو الاستثنائي والما لا يكون وهو الاقراني
 وهو ينقسم بحسب ما عنه يتركز الى ما يتركز من الجمليات او المنفصلات
 او المنفصلات او الجمل والمنظر او المنظر او المنظر او المنظر
 وبحسب التركيب ان اشكال الاربعة لان كل قضية فلها طرفان فاذا كانت
 النسبة بينهما مجهولة طلبنا ثابثا يكون نسبتها اليها بحيث متى عرفنا ههما
 عرفنا النسبة المجهولة وذكرنا الثالث لا بد ولن يكون له كل الطرفين
 نسبة معلومة وسبب ذلك كصل مقدمتان فهذا الثالث يسمى بالوسط
 بين طرفي النتيجة فالقياس لا بد فيه من مقدمتين وجود ثلثه وليس في
 المثال من الجمليات فكل من ههما موضوع المطلوب ومجوله فالصحيح
 يسمى بالصغر والمجول بالاكبر والمقدمة التي فيها الصغر بالصغر والتي
 فيها الاكبر بالاكبر واجتماع الاكبر والصغر هو النتيجة ثم الاوسط ان كان
 موضوعا في الكبرى محمولا في الصغرى فهو الشكل الاول لان الترتيب
 الطبيعي فيه فقط لان الذهن ينقل من الموضوع الى الاوسط ومنه
 الى المجول فان عكست كبراه صار الاوسط محمولا في المقدمتين وهو الشكل
 الثاني ولذلك يتركب الى الاول بعكس الكبرى ولن عكست صغرها صار
 الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو الشكل الثالث ولذلك يتركب الثالث
 الى الاول بعكس الصغرى ولن عكست المقدمتين معا صار الاوسط موضوعا

في الصغرى محمولاً على الكبرى وهو الشكل الرابع وهو غاية البعد لغير كلتي
 مقدّمته عن النظم الطبيعي ووفوج الطرفين في الوسط والوسط في الطرفين
 واشتركت في الشكل الأربعة في أنه لا قياس عن حروتنش ولا عن سالبتين
 ومغنى سالبة كبرها حرونة في المكنات والوجوهيات وبجسب
 مادتته إلى ما يتركب من القيسيات وهو البرهان وما يتركب من المسلمات
 العامة أو الخاصة وهو الجدل وما يتركب من المظنونات وهو الخطأ به
 وما يتركب من المشبهات بالحق والمسلم والمطنون وهو المغالطة وما
 يتركب من المخيلات وهو الشعر **أما المقاصد** فعمل اقتسام
 الفسوف في أولع الأشكال الأربعة البسيطة في الجملة
 أما الشكل الأول ففتح الجصورات الأربع وشرطه في الإنتاج
 كون الصغرى موجبة والأكبر لا يتبدع الأصغر تحت الأوسط فلا يتعدى إليه
 ما حكم على الأوسط أي كان أو سلباً لكنها لو كانت سالبة يتركبها صدق
 موجها كانت متحدة فالعرض لا يستلزم إحداهما الموجبة المنتجة بالزائد
 وكون الكبرى كلية والأكبر أن يكون ما حكم به على الأصغر غير الذي حكم بالأكبر
 عليه فلا يتخذ الوسط ولا يتخلى إلى كقطع لنزول المضروب المنتجة أربعة
 لأن الصغرى الموجبة لن كانت كلية فهي مع الكبرى الكلية الموجبة تنتج موجبة
 كلية ومع الكلية السالبة كلية سالبة والصغرى الموجبة الحرونة مع
 الكبرى الكلية الموجبة تنتج حروية موجبة ومع الكلية السالبة حروية
 سالبة **الشكل الثاني** جاصله راجع إلى الاستدلال ثنائياً في
 التوازي على ثنائي المزومات وشرطه في الإنتاج اختلاف مقدمته
 في الكيف لأن الاشتراك في الصفة يشترك فيه المتوافقات والمتناقضات
 وما به الاشتراك لا يمكن الاستدلال به عما به الاشتراك والإخلاف في
 الصفة لن لم يكن الزعماً مشتركاً فيه المتوافقات والمتناقضات بل الشئ

الواحد فاما اذا كان لازماً يمكن الاستدلال به على التباين لامتناع اختلاف
 التماثلات في التوازي وكون الكبرى كلية لأنها لو كانت حروية لا كبرى التي
 جعل على بعضه الأوسط قد يكون غير محمول على الأصغر كقولنا كل شيء أبيض
 وليس كل إنسان أبيض والحق السلب وقد يكون محمولاً عليه كقولنا كل إنسان
 ناطق وليس كل حيوان ناطق والحق الإيجاب واما اذا جعلنا هذه الحروية
 الإيجاب لنم ليس كل حيوان إنساناً وهذا صادق لأن سلب الخاص عن بعض
 العام صادق وعلى المقدس الأول بل لم سلب العام عن بعض الخاص وهو
 كاذب ثم نقول اشتراط كلية الكبرى استغناء عن الأقسام الست عشر ثمانية
 واعتبار الاختلاف استغناء عن الثمانية أربعة فقط المنتجة أربعة لأن
 المقدس ثانياً أن كلاً من كليتين فاما لن جعل الصغرى موجبة والكبرى سالبة
 أو بالعكس والنتيجة فيها سالبة كلية لأن الوسط لأن أحد الطرفين متناقض
 للثاني فينتجها متناقضاً ولن جعلنا الصغرى حروية موجبة كانت أو سالبة
 وكانت الكبرى كلية النجالة موجبة أو سالبة وحالفة في الكيف كانت
 النتيجة سالبة حروية لأن الأوسط لنم بعض أحد الطرفين متناقضاً لا محالة
 الثاني فكان من بعض أحد الطرفين وكلية الثاني متناقضاً لا محالة
الشكل الثالث لا شيء إلا يكون لأنه إذا اجتمع أمران في موضع
 واحد حصل بينهما الالتقاء هنا وفيما وراء الالتقاء وعدمه مشكوك
 فلا جرم كانت النتيجة حروية وشرط إنتاجه كون أحد المقدس كلياً
 والآخر لن يكون البعض الذي فيه الأصغر مغايراً للذي فيه الأكبر
 فلا يحصل الالتقاء وهذا الشرط عام في الأربعة ولن يكون الصغرى
 موجبة لأن الأصغر المملوك عن الأوسط كمثل لن يكون مائناً للأكبر
 كقولنا لا شيء من البياض سواد وكل بياض مفرق للبصر والحق السلب
 ولن يكون دخلاً فيه كقولنا في الكبرى وكل ساض يكون في الحق الإيجاب لن سلب

العام عن بعض الخاص كاذب أبدا إذا جعلنا هذه السالبة كبرى كان
 اللازم سلب الخاص عن بعض العام وهو غير منكر فنقول اعتبارا بآداب
 الصغرى أسفلا ثمانية واعتبارا لن لا يكونا حروتن أسفلا آخر من مقتضى
 المنتهى ستة وإذا كانت الصغرى كلية موجبة أمكن جعل كل واحد من
 المحصورات كبرى فإن كانت الكبرى موجبة كلية أو حرونة حصل الالتقا
 في الوسط بين الطرفين موضوع المطلوب وتحوّلها وإلّا فإنما وراه
 بمحول حصل الأجاب الحروني ولن كانت سالبة كلية أو حرونة حصل
 الالتقا بين شيئين موضوع المطلوب وعدم محوله هناك حصل السلب الحروني
 وأما إذا كانت الصغرى حرونة موجبة لم يمكن ضم الحرونيين إليها فإن
 ضمنا إليها اكمل الموجب حصل الالتقا بين موضوع المطلوب ومحوّله
 فحصل الأجاب الحروني ولن ضمنا الكمال السالب حصل الالتقا بين وجوه
 الموضوع وسلب المحول فحصل السلب الحروني الشكل الرابع
 لا يجوز استعمال السالبة الحرونة فيه لأننا لو جعلنا إحدى مقدمتيه
 سالبة حرونة فلا بد ولن يكون الأخرى موجبة كلية لأنه لا قياس
 عن سالتين ولا عن حروتن وحيد أما أن جعل السالبة الحرونة صغرى
 أو كبرى والأول لا يلائم المحول قد يكون أعظم من الموضوع فإذا سلب عن
 بعض ذلك المحول وأوجب على كل شيء آخر فمن المحتمل أن يكون ذلك المطلوب
 وذلك الموضوع متوافقيين نقولنا ليس كل حروتن ناطق وكل انسان حيوان
 ومتباينين نقولنا في الكبرى وكل فرس حيوان والمال لا يلائم لأن الشيء إذا
 جمل عليه جنس ثم سلب عن بعض شيء آخر فقد يكون ذلك الجنس وذلك
 الآخر متوافقيين نقولنا كل انسان حيوان وليس كل حارس انسان ومتباينين
 نقولنا في الكبرى وليس كل حارس انسان فخل هذا من الستة عشر سعة
 وأما المحصورات الستة فإذا كانت الصغرى موجبة كلية أمكن جعل

الكبرى

المنطق

الكبرى كل واحد من الستة وأما إذا كانت سالبة كلية أمكن جعل الكبرى موجبة
 كلية فأما السالبة الكلية فلا لأنه لا قياس عن سالتين ولا حرونة موجبة
 لأنه لا قياس عن صغرى سالبة كلية وكبرى حرونة فأما إذا كانت موجبة حرونة
 أمكن جعل الكبرى سالبة كلية أما الموجبة الحرونة فلا لأنه لا قياس عن
 حروتن وأما الموجبة الكلية فلا لأنه إذا صار بعض الوسط موضوعا
 لشيء ومحوّل على شيء آخر فالشئان قد يكونان متباينين نقولنا بعض
 اللون سواد وكل ساض لون فالشيء لاشي من السواد بياض والشيء السالب
 ومتوافقيين نقولنا بعض المحول انسان وكل ناطق حيوان والشيء الأجاب
 وإذا وقعت عامّا من فلنجد القرائن الخمسة مع بيانها المفصلة
 لأن الإشارة إلى معاقدها لا تنفي بشيها كما في الستة أ ك ل ب د وكلاب
 فبعض ح ا ب بانه أما جعل صغرى كبرى وكبرى صغرى إندال الأول
 فيه موجبة كلية ثم يعكسها موجبة حرونة أو يعكس كراه يرتوان
 ال ثالث أو ما خلف لن كذب بعض ح ا فدائما لاشي من ح ا وكان كل
 ح ا فدائما لاشي من ح ا فدائما لاشي من ب وكان كلاب هذا
 خلف وأما الثاني فلن الصغرى دلت على لن الأصغر محمول على كل
 الأوسط والكبرى دلت على لن الأوسط محمول على كل لا كم فلم يمكن أن يكون
 الأصغر محمولاً على كل الأكبر والمحول محتمل أن يكون أعظم من الموضوع فالمقتضى
 بعض الأصغر الأكبر ك ل ب د وبعض ا ب وبعض ح ا ب بانه
 بالوجه المذكورة ح لاشي من ب د وكلاب فلاشي من ح ا ب بانه
 بالوجه الأول ثم عكس السالبة الكلية كفسها د ك ل ب د ولاشي من
 ا ب فليس ك ل ح ا لا يمكن بانه بالأول لن السالب لا صغرى الأول
 لكن ما من أ ل ب يعكس الصغرى أو من ا ل ب يعكس الكبرى والفرق
 بين هذا والذي قبله أنكر إذا جعلت الموجبة الكلية صغرى محتمل أن يكون

الأصغر اعم من الأوسط ولن يكون الأكبر انما داخل فيه فلا جرم وصف سلب
 الأكبر عن بعض الأوسط لا عن كلمة كماله قولك كل إنسان حيوان ولا شيء
 من الفرس باسان اما اذا جعلتها كبرى كان الأوسط مساويا للأكبر فاذا
 دلت الصغرى على كون الأوسط متافيا للأكبر الأصغر كان الأكبر المساويا
 للأوسط وجب لن يكون بكميته متافيا للأكبر الأصغر بعض بـ
 ولا شيء من ا ب فليس كل ح ا ب كما مره وقد جرد هذا
 الشكل بانه في التحقيق هو الاول لان الاول انما لزمته النتيجة بسبب
 كون الأصغر موصوفا بالأوسط مع كون كل موصوف بالأوسط موصوفا
 بالأكبر او مملوبا عنه الأكبر فلم لن يكون الأصغر الموصوف بالأوسط
 موصوفا بالأكبر او مملوبا عنه الأكبر سوا قدمت المقدمة التي فيها
 الأصغر على التي فيها الأكبر او اخرجتها فان كل ح اذا كان موصوفا بـ
 وكان كل موصوف بسبب موصوفا بـ او مملوبا عنه ا كان كل ح موصوفا
 بـ او مملوبا عنه سوا قبل او لا كل ح ب وبعده كل ح ا او ليس ا
 او قبل او لا كل ح ا او لا شيء من ب ا وبعده كل ح ب لان يقلد القولين
 في الذكر لا يخرج كل ح من كونه موصوفا بـ او مملوبا عنه ا ثم اذا لزم
 كون كل ح ا لزم لن يكون بعض ا ح فهذا الانتاج انما يحصل بقوه
 الشكل الاول ثم عكس نتيجته فلا فائدة في هذا الشكل الثاني وجوابه
 ان الذي ذكره هذا المعترض اشار به الى ان ا مكان استنتاج النتائج
 المستنتجة من الشكل الرابع بطريق لغز وذلك لا يقع في كون هذا الشكل
 منتجا انما يلزمنا بيان كيفية انتاج هذا الشكل من غير رجوع الى شيء
 من النتائج فنقول اذا قلنا كل ح ب وكل ح ا لزم لامحالة لن بعض
 ب ا لان الأوسط في هذا القياس له محمول وهو الأصغر وموضوع
 وهو الأكبر وذلك المحمول والموضوع قد حصل بينهما التقابل لا محالة

فيكون

المنطق

بسبب اجتماعهما في الأوسط فقد حصل اصل الإيجاب ثم لن محمول الأوسط
 تحتمل لن يكون اعم من الأوسط والأوسط يحتمل لن يكون اعم من موضوعه
 فكان الأصغر عما هذا القدر اعم من الأكبر الذي هو موضوع الأوسط
 فلا يمكن القطع بان كل الأصغر أكبر بل يمكن القطع بان بعض الأصغر أكبر
 اي بعض محمول محمول الأوسط يمكن لن يكون مقارنا لموضوع الأوسط
 وظهر لن هذا الشكل من حيث هو وهو من غير الغات الى الثلاث
 تقتضي حصول هذه النتيجة الحروية والمتقدمون انما اهتملوه
 لا لاجتياج بيانه الى الثاني والثالث المتناجيين الى الاول لانه يمكن
 بيانه بالاول او لا بل لما ذكرنا لن القياس بالطبع هو الاول والثاني
 والثالث انما تغير اعم مقدمة واحدة فقط وهذا الرابع تغير في
 مقدمتيه معا فلا جرم اهتملوه

وَمَا يَكْفُرُ بِهِ

ولا تقف ولا تسع وقفا الشوكا قافه وقرى ولا
ومنه الظاهر ان لا يكون فيه الا علم لك به من قول او عمل
مشكلا لا يدري ان يوما الى ان لا تقف الا لا تقف الا لا
ولا تعمل الا لا تعلم ولا تقف ولا تسع وقرى ولا تقف
اشد اذا قافاه ومنه القافه ما ليس لك به علم ما
به عليك فليدرا او رجبا بالغيب واحجج به موضع اتباع القس
ان المراه بالعلم هو الا اعتقاد الراجح المستفاد من سند
قولا او ظنا او تارة من ان يجرى المعنى اجمع من كل
موضع من العنايات من تارة التبريد

ولا تقف ولا تسع وقفا الشوكا قافه وقرى ولا
ومنه الظاهر ان لا يكون فيه الا علم لك به من قول او عمل
مشكلا لا يدري ان يوما الى ان لا تقف الا لا تقف الا لا
ولا تعمل الا لا تعلم ولا تقف ولا تسع وقرى ولا تقف
اشد اذا قافاه ومنه القافه ما ليس لك به علم ما
به عليك فليدرا او رجبا بالغيب واحجج به موضع اتباع القس
ان المراه بالعلم هو الا اعتقاد الراجح المستفاد من سند
قولا او ظنا او تارة من ان يجرى المعنى اجمع من كل
موضع من العنايات من تارة التبريد

توكلنا



فسيكشفكهم الله

الله الخ الى اثنت

دعوه الى الله الخ الى اثنت

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّم بفضل
 قال الشيخ الرسا كل من يقبل هدية أو اتية شفا يكون عادما لذلك الشيء
 فقد قيل العتي من الغير عرضا لا كرامة الفقر وبياسة الكبر الصغير والاستناد
 ابو منصور محمد بن علي بن عمر رجا ان طلب مني طلبا مباسطة لا طلبا افتقارا ان كتبه له
 الجاصل عند من معرفة حدوث الحروف واخذها في المسموع في رسالة
 موجزة فقا بكت من شوقه بالمشال ومن لم يتغال اشل التوفيق في تتبع الطوب
 واقفا اثر وقد تسمت الرسالة الى اسمه فصول **الاول** في حدوث الصوت
 الثاني في سبب الحروف **الثالث** في سبب شريح الخجعة واللسان **الرابع**
 في اسباب حرف من حروف العرب **الخامس** في حروف شبهة هذه
 الحروف **السادس** في فن هذه الحروف لا يسمع من دون حركات لطيفة
الفصل الاول في سبب حدوث الصوت **تقديم**
 ان السبب القريب للصوت هو الهواء دفعة برعة وقوة من اي سبب كان
 واشراط امر القمع فيه ممكن ان لا يكون سببا كليا للصوت بل سببا اثريا وان
 كان سببا كليا فهو سبب بعيد لا ماصق وحد الصوت والويلد على القمع
 ليس سببا كليا للصوت ان الصوت ايضا يحصل من مقابلة القمع وذات كل من
 القمع هو قريب من حرم مقابله قريبا تابعا نالنا مما سبب عينة برعة
 حركة القرب وقوته ومقابله بعد حرم من حرم مما سبب تنطبق اصلها على
 الحزم بعد استغرق من مما سبب تفرقا بقوة وسرعة حركة في التبعيد وسببها
 يظهر من غير ان يكون قمع واما قمع الهواء الا انه كلما برعة وقوة اما في القمع
 فبا صغر الرز الهواء اذا صار منضغطا من القمع ووصر خلاصا في كل المسافة
 التي خشي فيها القمع بقوة وسرعة واما في القمع فبا صغر الرز القمع
 الذي يرفع من المكان الذي خلوا من الهواء من القمع وفي كل ما يليه انقضاء الهواء
 ابعدا قمع وشكل القمع في ذلك المكان ويكون الانسداد في القمع اكثر منه

وفي القمع اقل ثم جلد ذلك الموج الى الهواء الساكن في الصمغ الى ذلك الصمغ
 المفروض في سطحه ثم العلة القريبة فيما احسب هو القمع والتمتع علنا ن
 القمع والقلع ولذا دع من مع انه يحصل من القمع في الهواء قمع ويظهر فان
 ضعف ذلك القول ليس مما شكك بيانه **الفصل الثاني**
 في سبب حدوث الحروف **اما** نفس القمع يظهر الصوت واما حال القمع
 في نفسه فانه من اتصال اجزائه وملاسته وبسطته وشدة كون الحجة
 والتقل في الحجة يفعلها الاثر والتقل فعله الثاني **اما** القمع من جهة
 الهيئة التي تستفيد من الحجاج والمجاس في طريقه فمنه يظهر الحرف
 والحرف هيئة للصوت يظهر منه تمييز عن صوت اخر مثله في الحجة والتقل اذا
 ظهرت المسموع ولم يسمع من غيره **والحروف** بعضها مطلق وحدها من جسات
 الصوت والهوا الفاعل للصوت يتلوها الاطلاق دفعة وبعضها مركب
 وحدها ليس تاما ولكن بالاطلاق **والحروف** المخرقة الباء والفاء
 والجيم والضاد ايضا من وجه والطا والقاف والكا ف والذم والميم
 والنون ايضا من وجه ثم الحروف الاخر كلها مركبة فانها يظهر من اجتناس
 غير تام بل اذا اطلق الجبس وهذه الحروف المخرقة حدها في ذلك الفاخر
 من زمان الجبس و زمان الاطلاق لان زمان الجبس التام لا يمكن فيه حدوث
 صوت من الهواء وهو ساكن من جهة الجبس و زمان الاطلاق لا يسمع شي من
 هذه الحروف من اجل انه لا امتداد فيه مع ازالة الجبس فحسب اما الحروف
 الاخر مشتركة في ان تمتد زمانا وتغني مع زمان الاطلاق التام و تمتد
 في ذلك الزمان الذي يجمع مع زمان الاطلاق وبعد مشترك كل واحد من
 الطبقتين في العلة العامة خلف سبب اختلاف اجزاع يقر منها وما يقع
 الجبس والاطلاق في زمانا كان البن وربما كان شدة وايضا رطب وربما
 كان جبس النفس ذاته رطوبة يتحقق ثم يتفقا اما مع انفصال واما

حدث اثره

مع امتداد واما في مكانها وقد يكون الجا بس اصغر واعظم والجوس ان واقل
 والمخرج اضيق واوسع ومستدير الشكل ومتعرض الشكل مع دقة والجس
 اشد والين والضغط بعد الاطلاق اجمر واسلس وسياتي البيان لواجب واحد
 من هذه الاقسام بالتفصيل انشا الله تعالى **العصا** **الساكنة** في تشريح
 الحجرة واللسان **الحجرة** مركبة من ثلث غضاريف احدها من قدام ملحوس
 من المهازيل قررت العنق وحيت الذقن وشكله شكل قضة كونهما من
 خارج وقد لم يتغير هامن داخل وخلف ويسمى الغضروف الدرقي والقرني
 وعضوف ثانيا بعد مقابل سطحه متصل به برابطات من بين وثمانيا مفصل
 عنه من فوق ويسمى العديم الاسم ومن ورايه بمفصل مضاعف يظهر منه زائرا
 تغلوان عديم الاسم ومستقل منه قربان منه عند اقتراب من عديم الاسم من الدرقي
 وينضم اليه ومنه يكون ضيق الحلق واذا بنا عد عنه يكون من انشاع الحجرة
 ومن قربه بعد يظهر الصوت حار ونفله وينترب عيا الدرقي اطرح جمار
 في حصر النفس سد قوته واذا انقلع عن الحجرة عنه ثم هاهنا عضلات
 الاسامي لها متصل بالدرقي وعضلات بنا بعد كل واحد منها عن الاخرى
 وتلك العضلات اذا انفتحت الحجرة بابعاد الطرح جمارين عن الدرقي لا يمال
 يفتح من فوق ومن جانب عديم الاسم ويتصل موخر الطرح جمارين دون ذلك
 اذا تشنج هذه الخلف وتفرق بينه وبين الدرقي وكرهه عضلات مخلوقة
 عا هذه الصفة وهو هو به انما خلفه متصل بالدرقي خلف الطرح جمارين
 بل عرض عينه وشماله وكلاهما بالشخ مع المعونة في فحة السعة وعرضه
 هذه العضلات الستة **عضلات** الاطباق لا يذ منها يكون متصلة بين
 الطرح جمارين والقرني حتى حذر تشنجها الطرح جمارين بالقرني معلوم انها اذا
 كانت داخله كان انقباضها لشد ولها خلفه وعضلتان مما جمع الناس
 اصلها من قرقر عند الدرقي عند الطرح جمارين من اليمين واليسار كذلك

البيا

من البيا وكلاهما صغير بفعل العصور وموافق المكان فعلا عظيما الى حد
 بقا ودره عضد الصدر والحار عند حصر النفس وفي بعض الناس روح
 آخر شبيه به معين له واما التضييق الحجرة فمقطع لن افضل حاله لن كبط
 متصا دين حتى اذا قبض ظهر انضمامها وكذا عضلات العنق خلق منه روح يطلع
 ذلك العنق للشبيه باللم في كتابة اليونانيين وهو عظم مثلث ومتصل بالدرقي
 بالعرض ويمر كل واحد من البواقي حتى جاوز القرني من بين وثمانيا ويصل الى
 الآخر ويتصل به **واربع** عضلات كتفه جينا وتقرن جينا في رقبه مضاعف
 اوز وجين احدهما باطن والاخر ظاهرا وكيف ما كان متصل بالدرقي ثم يميل
 بعد ذلك الى عديم الاسم واما توسيع الحجرة فمعلم انه مستعني عن تقطعه
 غير مفصل اليه فان عضد الصدر والحار بحم النفس الى خارج بقوة ويكون
 ذلك لواقترع عليه كافي في **الحجرة** فم عضد العنق زوج عضله تاتي من العنق
 الشبيه باللم وتتصل بقدم الدرقي كله فاذا تشنج جذبه الى فوق والقرني
 فتراه عا ملاصقه الذي الاسم له ومن ذكر زوج مستر من الحجرة والكلقوم
 صعد من القص وجاوز الدرقي واستمر الى موخر الذي الاسم له ومقدم الكلقوم
 فاذا تشنج حذر الكلقوم الاسفل والذي الاسم له الى خلف فرق بينه وبين
 الدرقي ويما عضله في الفرد من الناس زوج اخر شبيه به وهو نادر وجوده
 في عظمي الجناح واما في الدولب الكبار فمرأيا واما اللسان فخره عند
 التحقيق ثمان عضلات معينا عضلتان تابتان من الزوايد السهيمه عند
 الاذن ثمانية وسيرة ويتصلان بحايتي اللسان فاذا تشنجي عرضاه ومنها
 عضلتان تابتان من اعلى العنق الشبيه باللم وينفدن في وسط اللسان
 فاذا تشنجيا جذبتا جملة اللسان الى قدام فتبعتها جرم اللسان وامتد وطال
 ومنها عضلتان تابتان من الضلعين السفليين من اضلاع هذا العنق ينقلن
 بين المعرضتين والمطولين ويحدث عنها توريب اللسان ومنها عضلتان

موضوعتان تحت هاتين اذا شئنا بلحن اللسان لما يحمله الى فوق وداخلا
 فمن فعل المعرض والمؤدية **الفصل الرابع** في اسرار حروف
 حروف من حروف العرب **واما** الهمزة فانها تحدث من جوف من
 الحجاب وعسل الصدر لهما الكثير ومن فاديه الطرجمان الى اخر زمانا قليلا
 ثم اندفاعه الى الانقطاع بالعضل الفاكه وضغط الهوامح **واما** الهاء
 تحدث عن مثل ذلك الجفرة والكيف الى ان الجبل يكون جسا تاما بل يفعله
 حافات الخرج وتكون السبل مفتوحة والاندفاع بما سجا فانه بالسوا غير
 مايل الى الالوسط **واما** العين فان الجبس فيها غير تام الاله في موضع
 الى ادخل موضع في الحلق عند انقلاع الجفرة والبنية والرطوبة والزج رطوبة
 وتكون الاندفاع فيه مستقيما تغلق تلك الرطوبة وينزع عنها الى جهاتها
 بالسوا من غير ان يدور الرطوبة للتشظى والتشذب حتى يحدث مرضا لاجرامها
 اصوات جارة كثيرة عالى الطنجه فحشها التشنج الذي يكون الى والغير
 وتكون فيها في الطرجمان مطلقا وفيه الذي الاله وسطا **واما** الحاء
 فانها ولن يشارك العين فانها تالف العين في هيئة الخرج والمجس في القوة
 وفي حمة مخلص الهواء فان الفرجة بين الغضروف غير السافلن تكون مضيق
 في الهواء فدم امير الى قذله ويجعل حافة النقيع الذي كان صدره
 هو الجبر عند الخروج وتلك الحافة صلبة والرفع منها فيفشي الرطوبة
 ويعمل الى قذله ويحدث فيها من التشظى والتشذب ما كان كدبه العين مسبب
 ذلك يسمع هناك حشونه تحدث من اصوات جارة ضعيفة عالى الطنجه
 والغير في هذا الموضع الذي يناله هو الشوع ادخل الى الحلقوم والحاء في
 في الموضع الذي يناله النجفة **واما** الخاء فحدث مثل حدوث الحاء الاله
 تكون اخرج والموضع اصله والرطوبات اقل والبع وفعل من التشظى
 والتشذب الاستفاض الاله تزلز وتحدث الى الهواء اسبب ذلك في سطح الجكر

كل

كله **واما** الغين فانها تحدث ايضا عن مثل ذلك الاله لا يكون قشا والرطوبة
 بل معلما للمات على الاستقاعة وقد ضعفت قوتها لانها بعدت مسيرا عن الخرج وتكون
 الاله تزلز تلك الرطوبة اكثر منها في اسفل والاقشار الى قذله اقل ويحدث في موضع
 النخر وتكون الى انسان اخذ في ثلثها وتكلف تقريبه من الحلقوم ثم دفع فيه
 الهواء سمع صوت الغين ولو قدمه قليلا ولم يكن الهواء ان يجبر المستقيما المستقيما
 واعتمد عليه بالجبس تنح الخاتم الخاتم العين غالى الرطوبة في العين اكثر منها في الحاء
 ومنها فرفع رطوبة لزجة جذا فرفع طبقة طبقة **واما** الفاف تحدث
 من حيث حدث الحاء والحاء وادخل ولكن بجس تام **واما** الكاف تحدث
 حدث العين ولكن بجس تام وسائر الاحوال الى الحاء في القاف انغلاق قولى للرطوبة
 ليس مثله الكاف وضيق القاف فليكن الى الحاء كسبه الكاف الى الغين **واما**
 الجيم فانها تحدث من جبر الهواء بطرف اللسان وجهه من رطوبة قرا طرف اللسان
 عشق عند الاطلاق من غير امتداد وتكون ثمرتها الهواء في ذلك مسلك ضيق
 وموجها نحو خلل الرباعيات او غيرها يحدث من نفوذ الهواء فيها صوت حاد صغار
 ويحيط بفرقة الرطوبة الشديدة للزوجة فتكون الجيم **واما** الشين تحدث
 حيث حدث الجيم الاله لا يكون بجس تام البنية بل تنفذ طرف اللسان بغير من
 المكان الذي يلمسه بالطلع حتى كاد ان يلمسه بعدا طرفه منه شي والطرف
 محال غير متعرض للهواء وبعد هذا الرطوبة تهاون الهواء المشرب في ذلك
 المضيق شربا بضعه صغير غلظ بفرقة تلك الرطوبات فكان الجيم شينا لم
 كبس وكان الشرح كما انتدرت كبس ثم اطلقه **واما** الصاد فان مخرج
 اقله قليلا من ذلك والجبس في تمام الجيم لكن في ثلثها شين اصمما انها لا يتكلف
 فيها توجيه الهواء الى مضيق خلل الاسنان يحدث صغير والشان ان الرطوبة
 التي كبس فيها الهواء بعد الاطلاق تكون اعظم ودفعا الهواء منحصر فيها حتى
 يحدث منها مقاعد اكثر ثم تنفقا الى مضيق ولا يكون في لروجة رطوبة العين

حدث الشين

فيحدث صوت الضلاله واما السنين فخرج عند هذه الخارج ولكن لا يعتد بها
على الفرق التي من الاسنان تمامها وحسبها غير تلم ولا يعرض لها وبها رطوبة
سفر قه واما الصاد كالسني الا ان شرا الهواء فيه ياخذ من اللسان حروا
اعظم طولاً وعرضاً وكثرة في اللسان كالقعر حتى يكون انقلاب الهواء كاللون
وليس في الشير لا في الصاد الا في الصاد تنير برطوبة ولا تنير برطوبة جلد
واما الزا فانا نحدث ايضا قريبا من الموضع الذي يحدث فيه السني والصاد
ولكن يكون طرف اللسان فيها اخفض وما بعده ارفع واقرب من سطح اللسان كالخمار
بالقصر اجرا دون اجرا ولكنها اقلا حذاء الطول بما يخذ المخرج من سطح الشجر
والحجر لتقع ذلك الا هن اربع الصغير الذي يكون من شرا الهواء في اللسان
ولما في سائر الاشياء هو كالسني وكذا الا هن لزا الذي يقع في الزا ان يكون كرا
كالحجر الواقع في الزا الذي في الزا انما يقع ارتفاع سطح اللسان في الطول
وما هن في العوض فكون اذا ما هن في حيزه الا هن لزا من احلاو المسموح معا
وهناك واحد بها في تكرر واما الطا والنا والذال فان خرجها من المقع
من السطح المتد على الحجر ويحدث كلها من جسات نامة وقلم في اخراج هوا
دفعه لكن الطا بحس في ذلك الموضع يخرج من طرف اللسان اعظم ووراء ضلعي
اللسان وقعر وسط اللسان وخلف ذلك الجبس يحدث هناك الهواء دون عند
الافراج في قلع وكون الجبس يشد قلع واما الناء فكون مثله في كل شيء
الا ان الجبس بطرف اللسان فقط واما الدال فيخارج الطا اذا لا اطباق
ويحلف الطا والنا اذا الجبس فيه غير قلع وعساه يكون في الناء اقلا قليلا في
جبين الناء والثلاثة شرا في الناء القلع لجمع رطب لين غير جرم صلبه واما
النا فخرج باعتماد من الهواء عند موضع الناء بلا جبس وعبس عند طرف الاسنان
فمنه الحذر اصيق فكون صغير قليلا في القلع وكما ان السني ينز في بيت
الجبس وتضييق خرج مسك هواها الصغار والذال يسبقها من الزا نسبة

النا السني بعينه وفارق الناء اهزار الناء الجبس من منه ومن الصغير والطا
متشابهة المخرج ولست عن جسر تام مثل الاشياء ومنه ومن وسط طرف اللسان
يخوض فيه لكون ما يلزم اصل اللسان متعرضا لسطح رطوبة في الهواء بعد الجبس
الحفيف فيه مراسلها في الصغير جدا واما اللام والها والجحج حروف
مخرج بعضها من مخرج بعض الا انها مختلفة في الهيئة فان الموضع الموفق لكون واحد
منها آخر وحدث اللام ولكن فيه صور رطوبة واللام من طرف اللسان
رطب غير قلع جدا في قلع ال قلع قلع ولا عتاد فيها في الجحج والمناخر من
اللسان المحاس لما فوقه اكثر من الاعتماد على طرف اللسان متعرضا وليس الجحج هوا
ولكن الجحج والشد فخرج حرف كالتا ولز كان طرف اللسان متعرضا للموضع
الذي يحس في اللام من غير صادق والنا في رطوبة في عرض حافاه بالقلع
لعضلين المطولين في عرضا اقل من عرض طرف اللسان نفسه وحمل عليه الهواء
حتى بعضه وارعه كما تفعل الريح بكل من متعرض له متعلق من طرفه
بشيء ثابت حدث منه حرف الراو سمع منه التكرير الذي فيه للارتعاد قدماه
والفا والبا كذا ان عند مخرج واحد بعينه وهو الشفة الاعلى الا ان الباكس
تام فوال الناء جرفين لينين في انقلابهما وانما زل الهواء المصون دفعه الى
خارج واما الف فكون الجبس فيها غير تام وما جاز الشفة مضيقه غير
متلاصقه ومعه اطلاق مستمرة في الوسط فيفعل جرس اطراف المخرج بالهز اه
ومجورة كالصغير الخف ونسبة الناء الى الباكسية انما ال الهمة واما
الميم فان الجبس منها تام وما جاز الشفة امس في مخرج وليس تريب الهواء
مع قلع الخارج اليه كله بل يحرف بعضه بجسر خفي في الناء في الناء الذي في
احر المجر ليدور فيه ويفعل دوياما يلفان معا في الناء فوال الجبس
فيها ارفع قليلا من الجبس الطبعي للبا وبطرف اللسان الا ان جرس الهواء جرس
فيها ال عنة المخرج فكون النون رطب وارط رطبا والنون دوياما وعنة ه

واما الواو ايضا منه فانما كثر حيث كثر الفاء ولكن لا يضغط وحفر الهواء
ضعيفه لا ينافر في انضغاطه سطح الشفة ثم تنحرف هتة فقله ايضا للمفرد
المنطبق من الشفة في الفاء والذال والبا ايضا منه في حيث كثر الطاء واليم
وغير ذلك ولكن تعرض للجس سر حصر وضعيف حفر ومع ذلك قلعه دفعه عقدر
الجس ه واما المصوتات فامر ما وناثيرها على المشكل ولكن لا غنى لزاله
الصغير والكبر من مجزها من اطلاق الهواء سلسا غير مزاجع والواو لن مجزها
مع ادنى مزاجعة وتضييق للشفتين واعتماد من الاجزاء ما بل فوق اعتمادا
سيراه والبال لكون المزاجعة فيها لا اعتمادا على ما بل اسفل قليلا وكل صغير
فهي واقعة في اصغر الازمنة وكل كبر في اعظمها الفصل
الخامس في الحروف الشبيهة بهذه الحروف ه وهاءنا حروف كثر
بين حرفين مما يجازي كل واحد منهما شركة في شدة من ذلك الحروف الخفيف التي
ستعملها العرب وعمرنا هذا بدل الفاء وهي كثر حيث كثر الكاف ولكن
ادخل وبس اضعف واينما الحرف الشبيه باليم يسمع من قول الفارسيين
جاءه ونسبة هذه اليم الى اليم العربية لنفسه الحاف العربية الحاف
الغير العربية لانها كثر عند عبد الجبس قولي وبس من اللسان كثر وقلة
وحفر الهواء الرشد ه وهاءنا حروف ثلثة تشبه اليم ليست في العرس ولا في
الفارسية وكلها تميز عنها للفرقة التي في اليم وتوزجها الى العرس
والصغير اليابس فتارة يفر من قرب ال شبه الرايان كثر على الهواء المولد
للهمس هذا كثر الذي في الزاوية يفر الى شبه السمن بان يفر الهواء
الفاعل لهما اليم يابس في خلد الانسان من دون بعضه لفرشي وتارة يفر
ال شبه الصاد عند ذكر فزانة في الاطباء ه ومن ذلك سيرها ويعد كثر
من استعمال ج ومن اللسان اعرض الطول الى اظله ه ومن ذلك سير راسبة
يكثر في لغة خوارزو وحدث تليها الهية التي كثر عن ثلثها السير ثم كثر

في العضلة الناحية للسان ليعاد كما كثر الرافض في المشابهة الزا
ومن ذلك سمن رايته سمع في الفارسية عند قولهم زرف وبين سمن كثر
عن قرب اللسان من سطح الشح وتبرز سطحهم واحداث الهمس فيه فينفرد
سمن حروف من اللسان وتحت زاي عند طرفه ولذلك يسمع عند غليان الطوار
اللزجة كالذهن ومن ذلك راعينية نسبتها الى الرا والغير نسبة الحرف المذكور
قيلها الى الزا والسمن وحدث بان يفر من الهواء النخرج الفاعل للغير ثم بعد
طرف اللسان او كثر في صفاق المخ الاظهر ذلك الارتفاع فيحدث راء
عينية واينما الائمة كثر بان لا يمتنع عن زعبد طرف اللسان فقط
بل يرخي العضلات المتوسطة للسان وسطح طرفه حتى يحدث تقنيق ويسهل
الهواء متعديا على ذلك التقنيق في الرطوبة فيه ورا مطلقه رعد فيها الا طرف
من اللسان فقط بل وسطه ه ورا طابيه يكون في وسط اللسان في ارفع
ولا يفر لند في طرف اللسان خلف جدا كانه في سطحه ه وهاءنا لاه مطبقه
نسبتها الى اللام المعروفة نسبة الطاء الى التاء وكثرة لغة الترك ما خزنه
على انما حروف اخر ويستعملها المتفريق في لغة الفرس على انها اللام المعروفة
بعينها ه وهاءنا فانما تشبه الباء ونقع في لغة الفرس عند قولهم فزون
يفارق الباءانه ليس فيها جيس تام ويفارق الفانان تضيق مخ في الصوت
من الشفة فيها اكثر وضغط الهواء العنف والنون والميم قد يكون فيها ما يمتنع
فيه على الدور كما كثر في عنه المخ في الفصل السادس
في لتي الحروف هل يسمع من حركات غير نطقية ه الهاء سمعها عند اندفاع
الهواء بقوة في نفس الهواء والعين سمعها عند اندفاع الهواء بقوة في الما
والج عند اخراج الهواء من كل مضيق مستعرض طبع عن امر ليدرك على
جسم لين خشن امر ليدركه والى من حلك جسم جافا جسم صلب
ال الدقة مع الامتداد بحيث يزيل خشونة اللينة ولا تغرقه والقاف

عن اشتقاق الأجسام وخصوصاً ذوات رطوبة لطيفة والعين عن سيلان
الرطوبة في الجوارح المحتدة الضيق مختلطة بالهوا سبباً متوقفاً ولكن
سرعاً جداً مثل الرعد كقوة الإبارق المحتدة الضيق وعن ارتعاد جسم كنف
دقيق لين في الرخ مثل ورقه كأخذ والكاف سمها عن قرح جسم صلب كجسم
صلب وعن اشتقاق الأجسام اليابسة والجيم عن وقع رطوبات غار طائر
لقطر من الماء بقوة غاما أكثر منه فيغوص فيه والسين عن تشنر الرطوبات
العدسة الرطوبة وعن فساد الرطوبات في خلا أجسام يابسة ضيقة المنفذ
بقوة والصاد عن انغلاق فقا في كبر من الرطوبات الرجة وعن اشتقاق
الأوراق عن علم بنفذة وسطها الهواء من عرق الأطراف إن ذكر القوة ربما
بل كثر لثابتها الطاو السبع عن من جسم يابس صليل فيه خشونة خفية
لجسم آخر مثله وأمره عليه وعن النظم في أسنان المشط كمشطه ولن يصفق
بالشد سمع النادل ولن وضع في وجهها أجلة الرقيقة يتر عند البع أو ثوب
أو قطعة كأخذ سمع الرافان شدة مع رذاً الممنز عليها سمع الدال والطاء
يتصفق البدن وفي الرجين أدن تقييد تخم فيه هو أدودون والفا عن
قبح اليد يصعب بقوه والدال عن ضعف منه والرا عن ارتعاد ثوب معرض
لرطوبة مستوف من مسدله لا يفارقه وقد سمع من تخرج كره صلبة
عيا لوع من الخشب كان لن ينز في نفسه وارتعد والدام من علم الماء باليد
أورج الأصبع فيه تعف توغل فيها الهواء ثم سي صاعداً مشعاً رطوبه والفا
عن حفيف الأشجار وما اشبهها والساعن قلل الأجسام اللينة المتلاصقة بعضها
عن بعض وماها فنحروف عن مكتوبه يحدث عن أسباب شديدة وخفيفة ويصح
الترها من الطيور ومن لغات أم شبيهة اللغات تنبع الطيور وأطن أن
قد بلغت الكفاية وعبرت عن المقدار الذي يبلغه معرفتي في هذا الزاخم
الرسالة والمحرم وأهدى العفل والصلوة على سيدنا محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم رب ير والآنسر
فصل في كيفية اختراع الحروف بالعدة المعروفة وقلم
بحر المسألة فيها والمهاجته عنها إذ ليست من أهمات المهمات لكن إذا عرفت
السؤال عنها لزم الجواب فنقول لما خلق الله تعالى الإنسان والذوات
والمسميات التي يحتاج المتناطقون إلى التعبير عنها كانت كلها أعياناً بلا قابس
ومسميات بلا أسماء ولو بقيت على ما كانت عليه لاحتاج الخلق في كل أمر وطلب
وكل عرض سجع إلى اشارات غير متناهية إلى غير المطلوب وكيف يتم فيه
فيه وتغير سائر الجواهر وكيفيتها على اختلافها ونهايتها وما كانت تفي بالقوة
البشرية بذلك فخلق أولاً الناس بأكرامه أي أياهم خاصة القوة الناطقة
وجعل ألتها اللسان والاسنان والحنك والحنق وجميع الخواص التي تخرج
منها الحروف ثم خلق أوال الصوت لميسر الحاجة إليه فإنه الله الذي يرفع الهواء
ويقطع المسافة من الناطق بالحروف والمستمع لها وهو الذي يرفع السمع
ويضع في قمع الأذن حتى يصل من هليل الصماح إلى قضا الدماغ فيعبره القوة
الواعية وتغلبه القوة العاقلة وتقطعها القوة الكافعة وتحملها القوة
المتخيلة وتخبره في خزانها القوة المذكورة فكان أول ما اضطر إليه الإنسان
في حصول النطق به الصوت فخلق الله تعالى فضاء الرتبة قابلاً للهوا مستمداً
منه أحوالاً فيه طرية وتخرج الهواء العفن فتارة يجذب الرتبة من الفم والآن
الهوا الطرين وينزوع به وتارة تخرج منها الهواء المتخرق العفن حتى
لوتأخر عنها ساعة ما يلد فيها أو استأخر فيها ما تخرج منها أثر فواجبها
على الهداك وخلق الله تعالى الخلق الضيق المتتابع وجعل الرتبة تدفع الهواء
العفن دفعاً قوياً حتى يفصل منها الهواء دفعة ثم تكتسب في مضيق
الخلق فيصنك جسم الهواء ثم يخلق في المضيق ثم من أصلها كلها يهمل الصوت
بقدرته ليعتال حتى لو ضرب إنسان يده على يده ولما يرسل الزمار الهواء مترقه

دفعه ثم جمع في مزماره وكنت في مضيق خلق المزمار فخرج منه الصوت
 ستمع الناس له فكذلك هو الخلق عاقد مضيق الخلق وسعته وصفاه وكذا رتبه
 انتمت الاصوات الى طيب وغير طيب وقول ضعيف وغير ذلك من لوازم
 المصوت ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يسمع الا شئ من خلق الله الا ما
 من مزامير الاولين ثم خرج الصوت وجعلهم لما خلق مستقيم عند الف
 مدطوب خلق الله تعالى بحكمته وقدرته ورحمته اللسان في الفم ليقطع
 هذا الخط المستوي الذي لا يارينهم منه شئ مما كانت تختلف وجنود
 متباينه وافرد لكل شكل وصورة استقامه استبد له عليه ولما كان النطق
 ولاية مغفوة الى اللسان والجذر والخلق والسن والشفة واختلافها
 بعضها ببعض على سائر الوجوه الممكنة لها عناية استيعاب جميع وجوهها
 فحصلت الحروف باعتبار هذه الاتصالات من الفكر والجذر واللسان
 والاسنان والشفة والخلق وغير ذلك عاشره عشر فسمي الحروف باسم
 عليها هذه الحروف التسعة والعشرون وما امكن اكثر من ذلك في الحروف
 من حروفان وثلاثه والاربعون من الحروف واجد لكل يقول اذا جازل من خرج
 من حروف واحد حروفان وثلاثه فله الا حروفان خرج اكثر من ذلك اوله من حروف
 حروفان او ثلثه عاشره عشر في بعض الحروف حتى يصير العدد اكثر مما هو الا في قول
 لا تظن ان حروفين يخرجان من حروف واحد بل بعد فوج تفاوت وزمان صفه
 حتى يمكن بصير الحروف من ذلك الحروف حروفين والاولى من ذلك واستوى في
 لم يكونا اثنين بل وجب انهما فان المماثلة من كل وجه توجد الا في حاله
 المغايره لا يحصل الا في شئيه وانما يحق ذلك كما ذكرنا من المماثلة في حروف
 فانه خرج من ثلثه حروف هي الصاد والشاء والطا فالثالث حصل من وضع الشاء
 على موضع من اللسان مخصوص قريب من طرف اللسان بحيث يلتقي طرف اللسان على
 السنتين ال فوق قليلا في هذا الاتصال حصل الشاء بعد جفيف اللسان عن رطوبة

من حروف

لها فاذا كان اللسان منشفا من الرق وانصلت الى لسان هذا الاتصال نقصان صفه
 وهي التواطيف اللسان عاشره عشر واستصحب برطوبة من رطوبة الرق
 وتزلزل الشد يد عند الاتصال حصل الطا واذا انصلت اللسان الى لسان هذا الاتصال
 والقول على اللسان كما يلتقي في الشاء استصحب من رطوبة الرق شئيه عشر
 الرق في خلال الشاء الفوقانيه وجعل الرق منها عاشره عشر في الشاء الزبد
 حصل الصاد فخرج واحد خرج منه ثلثه حروف باخلاف العبارات المذكورة
 فانهم واذا تم بدت هذه القاعدة عرف ما ذكرناه من المغايره والمماثلة ثم عن
 اقربها حروف غير عاشره عشر فليكن هذا الصوت بها متوقفا ولا يند الصوت
 بها صورة الفم يكتب خط مستقيما الا انه بالآخر يفتوس اخرها يكون كما لعلى فاما
 ال غير تابه وهذا اذا اقرنت حرف سقط منه الدم والقابقيت صوتا
 مجرما اعتمادا كما كانت في الاول ثم الباق حصلت من طباق الطرفين الياسين
 من الشفتين امساك الصوت هنيهة واخراجه والما حصلت من وضع طرف اللسان
 خلف الشاء الفوقانيه بشدة ثم ارسال الصوت منها والما حصلت مما ذكرناه قبل
 والجيم حصلت من وضع وسط اللسان على مقدم الجذر ورأسه الاسفل واستصحب
 قليل من الرق لتليد الحرف وتليطيفه والجا حصلت من لقاء الصوت في الفم
 في اوسط موضع من الخلق والجا حصلت من التقاء منفذ اللعاب من الفم الى الفم
 مما يقابل من الفم الاسفل والقابقيت يهوسه وشدة والذال خرجت
 من مخرج الثا بنقصان الشدة وزيادة خفة ولين واستصحب برطوبة قليلة
 والذال حصلت من التقاء طرف اللسان وطرف الشاء بكفة ورطوبة التقاء مستبلا
 والراء حصلت من وضع طرف اللسان على الجانب الاخر من الشدة بتفهم وتشديد
 والزا من طباق الاسنان بعضها على بعض ووضع طرف اللسان خلف الشاء
 خفة ولين وكذا السين الا انها غير تزلزل عن الزا الشدة واستقرار الرق
 والشرين حصلت من مخرج الجيم الا انها تميزت بكون طرف اللسان ال فوق ماشا

لمقتنع الجكر والصاد حصلت من مخرج الجيم لما انها تميزت بمزايا وزايف صفات منها
 بسط اللسان في الحكمة الاسفل واصفال الصوت من مقدم الحلق الى ملتقى طرف اللسان
 والاسنان والصاد حصلت بما ذكرناه قبله والطا خرجت من مخرج النازبان واصفال
 صوت من الجكر الى ملتقى طرف اللسان والاسنان تنجيم والفا حصلت مما سبق ذكره
 والعين خرجت من مخرج الحيا وتبرزت زبانه لين وخفة والعبر خرجت من مخرج
 الحيا بزبانه لين وشفة والفا حصلت من موضع الشايبا العليا عاظم والشفة
 السفلى اثنى الطرف اليابس الرال منها واخذ الشفة السفلى من اطراف الشايبا الاربع
 من فوق ومن تحت والفا حصلت من اجتماع الصوت في مصبوق من مقدم الحلق
 بين مخرج الحيا والحيا والكاف حصلت من التقاء مخرج الفلين واللام حصلت من
 وضع الوجه الاسفل من اللسان على مقدم الفكر الاعلى استخدا صه من بقرضه
 عا داخل اللثة السفلى والجيم حصلت من مخرج ابا الا انها من داخل الشفهم والبان من
 خارج والنون حصلت من وضع طرف اللسان على مقدم الفكر وفتح الشفتين
 مستديرا والها حصلت من امسار الصوت في الصدر وارساله بعد ذكر بقوة
 والواو حصلت من التقاء الصوت فيما بين اللثة وداخل الشفتين فتح الشفتين
 وضمتها واللام الف خرجت كل واحدة منها من مخرجها وليست من اجزوف
 المفرد والباي حصلت من وضع اللسان في مقدم الفلين هنيهة ثم في الفم بعد صمتها
 هذا كان عند سبجان الذي خلق فاجلم وقدر فائق فان ظن طان انه يمكن
 تقدير وضع وشكل فيما بين اللسان وما ذكرنا من الالات التي بها النطق بحسب زبد
 حرف او ينقص فغلبه ليزجرب جانا اعمار اطويلة حتى يحقق ان الامر على ما ذكرناه
 ولا يمكن اجدد العالم من ان يزيد ذلك او ينقص ثم ركبته منها تركيبات والفت
 تاليفات صارت اسامي وافعالا واصلقت السنة واخوالا ولديها قال بوزعنا
 لنشكر نعمته التي انعم بها علينا ولا يعلننا من الجاحدين الخافين ويزنوننا بكم
 علما شقيقا به وعقلا نفيسا به ثم واحد سدر العالم

بسم الله الرحمن الرحيم رب تم بصلك وبسر بك
 صناعة المنطق هي التي تشتمل على الاشياء التي تسد القوة الناطقة وهي
 العقل التي يعمل بها الصواب في كل ما يمكن ان يغلط فيه وحرره عن الغلط وتزكيتها
 من العقل منزلة صناعة النجوم من اللسان فيما لم يعلم النجوم تشتمل على الاشياء التي تقوى
 اللسان حتى لا ينطق الا بالصواب لذلك علم المنطق تشتمل على الاشياء التي تقع العقل
 حتى لا يفعل الا بالصواب فنسبة علم النجوم الى اللسان والالفاظ كنسبة علم المنطق الى العقل
 والمعقولات وكما ان النجوم عيار اللسان فيما يمكن ان يغلط فيه اللسان من العيار
 فكذلك المنطق عيار العقل فيما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والصناعات
 منها قياسية ومنها غير قياسية فالقياسية هي التي اذا تمامت واستكملت
 اجزاؤها كان فعلها استعمال القياس وهي خمس الفلسفة وصناعة الجدل
 وصناعة السوفسطائية وصناعة الخطابة وصناعة الشعر وغير القياسية
 هي التي اذا تمامت واستكملت اجزاؤها كان فعلها وغايتها عملا تاما من الاعمال
 وذلك مثل الطب والعلاجية والتجارة والبناء وسائر الصناعات العملية
 فان هذه انما هي معدة ليحصل عنها عملا وليس متع ان يكون في هذه العملية
 ما قد يستعمل القياس في استنباط بعض اجزاها حتى اذا صودقت اجزاها كلها
 واستنبطت وقررت منها والامت كان فعلها بعدلن بسم لن يعمل عملا وذلك
 مثل الطب والعلاجية وتستعمل هذه قياسية لاجل ان بعض اجزاها يحتاج
 في استنباطها الى قياس بل انما يكون فعلها بعد النتياما استعمال القياس والقياس
 يستعمل اما في الخطابة او في ما لا يستنبط به بينه وهي نفسه شيئا ما
 فالفلسفة من شأنها ان يستعمل القياس في الامر من معا واما سائر ما فاما
 هي معدة لن يستعمل القياس في كل خطابه بها فالخطابة لفلسفة بلقيس
 بها تعلم الحق والحذلية للتمسك بها غلبة على الخطابة بالاشياء المشهورة المعروفة
 والسوفسطائية للتمسك بها الغلبة المظنونة بالاشياء التي يغفل بها انما مشهورة

صناعة المنطق

من غير ان يكون كذلك ونقصه بها التوبة والمحرقه وان يجمع المتكلم في نفسه لنه
 حكمة من غير ان يكون كذلك فذكر اسم الصناعة مشتق من الحكمة الموهبة المظنونة
 بها انها حكمة والمخاطبة الخطاس لمنس بها افئاض السامع بان تنس نفسه الى ما
 بقوله المخاطب وشبهه والمخاطبة الشعرية ملخص بها حكاية الشيء وتجسده
 وصناعة الشعر كمال الاشياء الاقاييل كمال الصناعة التماثل كمال انواع
 الحيوانات وسائر الاجسام بالاعمال الدنيوية ونسبة صناعة الشعر الى سائر
 الصناعات العلمية وكسبه لعب الشطرنج الى قوة الجيوش وما يحله الشاعر
 الاقاييل الشعرية من الامور مثلاً ما يحله صانع مثلاً الانسان في الانسان والخال
 لسائر الحيوانات من تلك الحيوانات التي يحلها مثلاً ما يحله الداعية الشطرنج
 من اعمال الحرب فصناعة المنطق يعجل في كل واجدة من الصناعات القياسية
 قوانينها بيلتزم كل واجدة منها وقوانينها بمنع وبغير ما وضعه انه على مزهيب
 صناعة ما منها فعمله هذا ذلك غامضها لا وذلك في حتمت وقوانينها
 ستر فيها هذه الصناعات كلها وهذه المشتركة لها كلها في ثلاث كت فيحصل
 اجزا المنطق ثمانية اولها كتاب المقولات وهي تشمل على المعقولات المفردة
 المدلول عليها باللفاظ المفردة او على الالفاظ المفردة الدالة على المعقولات
 المفردة وهي اقل الاجزا التي تلتزم المخاطبات والثاني كتاب العبارة وهو يشمل
 على المعقولات والالفاظ الدالة على المعقولات التي في التركيب الاول وهو
 المركبات من اشياء منها وبهذا التركيب كدور المقدمات القياسية والثالثة
 كتاب القياس وهو القول الذي تركيب عن مقدمات فيكون ما في الكتاب الاول
 اخر اجزا القياسات والسر له كتاب البرهان وهو الذي يشمل على القوانين
 التي منها يلتزم صناعة الغنم في الكتب الاربعة الباقية في قوانين الصناعات
 القياسية الباقية والفلسفة اربعة اجزا علم التعاليم والعلم الطبيعي
 والعلم الالهي والعلم المدني والتعاليم لربعة علم العلل وعلم الهندسة

وعلم

صناعة المنطق

وعلم النجوم وعلم الموسيقى والعلم الطبيعي تشمل على النظر في الاجسام وفيها هو
 في كل جسم بالطبع والعلم الالهي تشمل على النظر فيما ليس جسم ولا هو في جسم
 والعلم المدني تشمل على النظر في السعادة بالحقيقة وهي الاشياء التي اذا
 استعملت في المدن اهلها بها السعادة ويعرف الاشياء التي اذا استعملت
 في المدن عدل اهلها عن السعادة وصناعة المنطق الة اذا استعملت حصل
 بها العلم النقيس بجميع ما تشمل عليه هذه الصناعة ولا سيما في شي مما يلخص
 علمه دون المنطق واسمه مشتق من المنطق اهل صناعة المنطق سمون
 الصفات محولات والموصوفات موضوعات والصفات منها بسيطة
 ومنها مركبة والبسيطة ما دل عليها لفظ مفردة مثل الانسان والحيوان
 والمركبة ما دل عليها بلفظ مركب مثل الانسان ايض وكل صفة او مجموع بسيط
 فامثال تشبه به شي شيا اخر وامثال سائر به شي شيا فالحجول الذي يشبه
 به شي شيا اخر امثال تشبه به جوهره والشيء يشبه به في حال من احواله جوهره
 والحجول الذي سائر به شي شيا فامثال سائر به جوهره وامثال سائر به
 في حاله لاني جوهره فالحجول الذي يشبه به شيان او اكثر يسمى الحجول الكل والشيء
 يشابه به شيان في جوهرهما هو الحجول من طريق ما هو واقع للحجول الذي
 يشابه به شيان في جوهرهما هو الجنس واحصها هو النوع مثل الانسان والحجول
 الذي يشابه به سائر في جوهره وفي جوهرهما فالحجول جنس لهما والانسان نوع
 والذي يشابه به لسان او اكثر لان جوهرهما هو العرض والذي سائر به شي
 شي اخر في جوهره هو الفصل والذي سائر به شي شيا اخر لاني جوهره هو الخاص
 والحجولات البسيطة هي هذه الخمسة والمركبات فانها تتركب من هذه الاجزاء
 الجنس هو اعم محمولين بسيطين فالحجول جنس لهما في جوهرهما هذا هو الحجول
 والنوع احصها وذلك اننا اذا راينا شخصا من بعيد ساكننا ما هذا المرء فان
 للجبين ان يبين ما هو حيوان وله لن يبين ما هو انسان اذا اتفق ان كان كذلك

فكأن كذا الحيوان والانسار نوعه وايضا فان الفصل هو المحور الذي به سميت
 التفرع في نوع اخر مشاركه في الجنس والخاصة في المحور الذي به تفرع
 الى واحد فقط والعرض هو الذي عمل على انواع كنهه من طريق ما هو واسم
فصل في الجزن واسبابه من كلام الشيخ الرئيس
 يبين في الجزن واسبابه ليكون اشقيته معلومة فقوله الجزن ان النفس لا يعرف فقد يكون
 وفوق المطلوبات ولا يباد احد يفر عن هذه الاسباب ليس احد يوجب له ان يفقد شيئا من محوباته
 او ينال جميع مطلوباته اذ كانت محوبات الانسان في هذا العالم معرضة للزوال والاضلال
 وليس شيء منها ثابت ولا مطلوباته الدنيوية ولا مطلوباته الامور الفانية الزائلة
 بل الامور العقلية الثابتة الدائمة فان تلك لا تفقد اذ لا يتغير غاصب عليها ولا تتأثر
 الاوقات ولا ينفذ تقويتها المطلوبات منها وهي خلاف الامور الدنيوية الموقوفة
 على كذا اذ لا يمكن ان يفسد ولا يورث فسادها وزوالها وتبدلها ثم ان بعض ايضا
 لمن اراد ان لا يعرض له الجزن ان تصور محوباته الدنيوية ومطلوباته العاجلة
 كما هي عليها من الزوال وما جعلت عليه من الفساد فلا يطلب منها ما ليس من طبعها
 من الثبات والبقاء والدوام بل لا يستعظم تبدلها واستقالها وفواتها عند طلبه
 اياها ويحقق من امرها هذه الحالة فلا يأسى عما فقد المحوبات ولا يفتن بفوت
 المطلوبات بل يخدمها قدر الحاجة ويشغل عنها اذا فقدتها ولا يستغفلها
 بالطلب الخيثل والتمنى العظيم اذا ارادها ولا يستعمل الفكر لفقدتها فان ذلك من
 من اخلاق جملة الملوك فانهم لا يتلقون مقبلا ولا يتبعون ظاهرا وصددوا عن
 اخلاق صغار العالم ودور الدناءة فانهم يتلفون كل مطرد وشبههون كل طائر
 وانما فانه ينبغي له ان تصور انه لن يرضى ان يجزى شيء بحسب الجزن دائما
 ودلالة لا محالة في عيشه وايام حياته الا ونفقد فيها محوباتا وبفوتها
 يستشعر انه لا يحب ان يجزى بل يرضى بكل حال يكون فيه لبس من الجزن
 السلام واحمد الله رب العالمين والصلوات على محمد وآله الطاهرين



مقدمة انكليسي
 (صفحة هاي VII - III)

Majmū'ah-ye Falsafī-e Marāghah

A Philosophical Anthology from Maraghah

Containing Works by Abū Ḥamid Ghazzālī

‘Ayn al-Quḍāt Ḥamadānī, Ibn Sīnā

‘Umar Ibn Sahlān Sāvī,

Majduddīn Jīlī, and others

**Facsimile Edition with Introductions in
Persian and English
by**

Nasrollah Pourjavady

Iran University Press
Tehran, 2002

Introduction

In his biography of Shihābuddīn Yahyā Suhrawardī (d. 587/1191), Shamsuddīn Shahrāzūrī writes that the Master of Illumination (Shaykh al-Ishrāq) went, when he was still very young, to Maraghah, a city southwest of Tabriz, where he began his study of philosophy with a teacher named Majduddīn Jīlī.¹ This philosopher was evidently from Gilan, a northern province of Iran, and flourished in the middle of the 6th/12th century—other than this, our information about him is quite meagre. What we do know is that he taught in Ray before he went to Maraghah; his young student in Ray was Fakhruddīn Rāzī (d. 606/1209), later to become the famous theologian-philosopher of his time. Rāzī was studying logic and philosophy with Jīlī, and when Jīlī received an invitation to go to Maraghah, Rāzī accompanied his teacher, probably along with some other students. It was in Maraghah that the young Suhrawardī and Rāzī, who were both attending Jīlī's classes, apparently met each other and shared the same philosophical tradition that was represented and passed on by this Gilani professor.

¹ Shamsuddīn al-Shahrāzūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, Vol. II, ed. Khurshid Ahmad, Hyderabad 1976, pp. 122-3.

What was the philosophical tradition that Jīlī represented, and what were the text books he used in his classes in Maraghah? Did he teach any of the works of the famous philosophers such as Fārābī and Ibn Sīnā? Did he also teach logic, and if so what texts did he use? The early biographies of Suhrawardī and Rāzī mention the name of Jīlī, but unfortunately they say nothing which could help us answer these questions. However, by a stroke of good fortune, one of Jīlī's own treatises has been found in an old codex which was copied, not long after his death, in a school in Maraghah called *Mujāhidīyah*. This is the philosophical anthology that is being published here for the first time in a facsimile edition.

The Madrasah Mujāhidīyah, where our ancient codex was copied in 596-7/1200, is in all likelihood the very school where Jīlī taught, and the scribe, who has not identified himself, may well have been another of Jīlī's students. This being the case, the works he has selected and copied down in the codex may represent more or less the philosophical tradition that was passed down by Jīlī to the younger generation. Besides Jīlī's treatise, which is on logic, the other works included in the Maraghah codex are mostly by famous authors such as Ibn Sīnā, Abū Hāmid Ghazzālī, 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī, and 'Umar b. Sahlān Sāwī, as well as works by unidentified authors.

The favourite author of our scribe appears to be Abū Hāmid Ghazzālī (d. 505/1111). At least five different books and treatises in this collection are by Abū Hāmid. The codex begins with a famous work of Ghazzālī, namely his *Kitāb al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih*. The authenticity of this work was put in doubt by pre-modern scholars such as Taqīuddīn Ibn Ṣalāh

Shahrazūrī (d. 643/1254) and Subkī (d. 756/1355)², on the grounds that the author of this book expressed philosophical doctrines which Ghazzālī claimed to be heretical in his *Maqāṣid*. However, Ibn Taymīyah (d. 728/1328) disagreed with Ibn Ṣalāh and insisted that the work was indeed by Ghazzālī.

Ghazzālīan scholars of our own time, such as W.H.T. Gairdner, M. Asin Palacios, Goldziher, D. B. Macdonald, and finally W. Montgomery Watt, have studied the printed edition of the *Kitāb al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih* and considered the work to be authentic.³ It is interesting to note, however, that an Egyptian scholar, by the name of Zakī Mubārak, following his professor Dr. 'Alī al-'Anānī, has taken an entirely different position by suggesting that the authentic *Maḍnūn* was actually lost, and what has survived, both in manuscripts and printed editions, under the title of *K. al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih* is a forgery.⁴ The text of the *K. al-maḍnūn* in the Maraghah Codex proves that Mubārak and his professor were right, for this text is entirely different from the printed edition. Our *K. al-maḍnūn*, which is in fact a philosophical treatise, is basically taken from the section on metaphysics in the *Maqāṣid al-falāsifah* of Ghazzālī.⁵

The second work in our anthology is another treatise with a

² Subkī, *Tabaqāt*, Beyrouth 1383a.h.l., Vol. VI, p. 257.

³ Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazzālī (Algazal)*, édité et mis à jour par Michel Allard, Beyrouth 1959, p. 52, n. 4.

⁴ Zakī Mubārak, *Al-Akhlaq 'ind al-Ghazzālī*, Beyrouth 1988, p. 117.

⁵ For further discussion of the authenticity of *K. al-Maḍnūn* and the next treatise in this codex, see my "Āthār-e al-Maḍnūn-e Ghazzālī", *Ma'ārif*, Vol. VIII, no. 2 (Nov. 2001), pp. 3-28.

similar title, *Masā'il al maḍnūn bihā 'alā ghair ahlihā*. As its title indicates, this work consists of a number of questions which were put to Ghazzālī, followed by his answers. This is the only extant manuscript of this work, although a text edited and published by Heinrich Malter in Hebrew translation as one of Ghazzālī's treatises,⁶ is in fact a part of this same treatise. Thus, despite the fact that scholars such as D.B. Macdonald and Montgomery Watt have rejected the idea that this is the translation of an authentic work of Ghazzālī,⁷ the existence of the complete *Masā'il* in our anthology supports Malter's claim. As Malter has shown, most of the answers given by Ghazzālī to the questions put to him coincide with what he has said in the physics section of the *Maqāsid*.

The *Risālah fi'l-'ilm al-ladunī* is the third work by Abū Hāmid in our anthology. The authenticity of the treatise has also been questioned, in this case by M. Asin Palacios, and subsequently by Watt. Among the arguments which Watt used in order to demonstrate that this work is spurious was the following statement of Asin Palacios:

I do not believe that this work is by al-Ghazzālī, since the text coincides exactly with a large part of the *Risālah fi'n-nafs wa-r-rūh* of Ibn 'Arabī of Murcia, edited and translated in my study, *La Psicología segun Mohidin Abenarabi* (Congress XIV^e International des Orientalistes, Vol. III). There are in fact two passages literally identical in both *Risālahs*; the second *faṣl* of that of al-Ghazzālī coincides

with part of a *faṣl* of the *Risālah* of Ibn 'Arabī; *faṣl* 4 is identical with *faṣl* 5 in various passages. In my edition and translation of the *Risālah* of Ibn 'Arabī referred to above it can be seen how the terminology and ideology of that are the same which Ibn 'Arabī employs in other works which are indisputably his.⁸

Asin Palacios' argument is obviously based on the assumption that everything that Ibn 'Arabī wrote was original; while we know that the Andalusian Shaykh had no scruples about borrowing from the works of other authors, particularly those of Abū Hāmid,⁹ nor did Ghazzālī himself, for that matter, have such scruples. Besides, other scholars, such as Margareth Smith, who translated the *Risālah fi'l-'ilm al-ladunī* into English, and Abdurrahman Badawi, disagreed with Asin Palacios and Watt. Perhaps the best argument for the authenticity of this work is that put forward by Badawi, that is, that two old manuscripts of this treatise, which were copied before the time of Ibn 'Arabī, have been found, one of which is preserved in Shahid Ali Pasha Library, no. 1712.¹⁰ The existence of a third manuscript of this work in the Maraghah codex, copied less than one hundred years after Abū Hāmid's death, not only adds support to the claim for authenticity of this work, but also shows that this treatise was among the more popular works of Ghazzālī.

⁸ *Ibid.*, pp. 33-4.

⁶ *Abhandlung des Abū Hāmid al-Ghazzālī, Antworten auf Fragen die ihn gerichtet wurden*, Frankfurt a.M. 1896.

⁷ Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazzālī", *J.R.A.S.* (1952), p. 35.

⁹ See my "Sayr-e iṣtilāḥāt-e ṣūfiān, az *Nahj ul-khaṣṣ-e* Abū Maṣṣūr Isfahānī tā *Futūḥāt-e* Ibn 'Arabī", *Ma'ārif*, Vol. XVI, no. 3 (March 2000), pp. 3-55.

¹⁰ Bouyges & Allard, p. 124; Badawi, *Mu'allafat al-Ghazzālī*, 2nd edition, Kuwait 1977, p. 270-71.

After the *Risālah fi 'l- 'ilm al-ladunī*, the series of works by Ghazzālī in our anthology is interrupted by an Arabic work of 'Ayn al-Qudāt Hamadānī (d. 525/1131), namely the *Zubdat al-ḥaqā'iq* (pp. 121-91). In this book, 'Ayn al-Qudāt deals with some metaphysical and theological issues from a mystical point of view. The inclusion of such a work in the anthology, alongside the mystical and philosophically oriented works of Ghazzālī, to whom 'Ayn al-Qudāt shows great respect in the *Zubdah*, should not, I believe, be seen as accidental. The fact that the *Zubdah* is included in the Maraghah codex shows that this philosophical/ mystical work was considered an important text in the tradition of *ḥikmat* that developed in Iran after Abū Ḥamid Ghazzālī.

After 'Ayn al-Qudāt's *Zubdah*, another of Ghazzālī's works is included under the title of *al-Masā'il al-ukhrawīyah* (pp. 191-224). This is in fact the same work that is known as *al-Maḍnūn as-ṣaghīr*. Even though the authenticity of this work was denied by Ibn 'Arabī and in our time by Watt, the existence of this tract in the anthology supports the claim of those who have considered it authentic. The *Masā'il al-ukhrawīyah* is followed by some extracts from an unidentified work of Ghazzālī. In fact, part of this material coincides with some chapters of the above mentioned printed text of the *K. al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih*. Finally, these extracts are followed by a collection of Ghazzālī's *fatwās*, the same *fatwās* that are quoted by Subkī, in his biography of Abū Ḥamid, in the *Tabaqāt*.

Ghazzālī's works are once again interrupted by a short treatise of Ibn Sīnā called *Risālah fi 's-sa'ādat wa 'l-hujaj* (pp.

226-43). This treatise has already been published.¹¹ Next comes an anonymous treatise on the states of the soul in the grave and at resurrection, with the title of *Aḥwāl an-naḥs ba'd al-mawt* (pp. 245-59).

The last work of Ghazzālī in our codex is the *Mishkāṭ al-anwār* (pp. 260-86). Unfortunately, the last part of the second chapter and the whole of the third chapter of this work is missing.

The second anonymous work in the anthology is a treatise called *Risālah fi 'l-kamāl al-khāṣṣ*. Unfortunately, only the last folio of this treatise is extant. This work seems to have been written during the reign of 'Aḍud-ad-Daulah Shāhanshāh (d. 372/983) and its subject apparently concerns how to train the elite (*al-khāṣṣ*).

Another philosopher and logician whose works are included in our codex is Zaynuddīn 'Umar b. Sahlān as-Sāwī. Sāwī, or more correctly Sāvī, used to teach in his home town Sāveh before he moved to Nishapur. His most famous work on logic is the *Kitāb al-baṣā'ir un-naṣīrīyah fi 'l-mantiq* which was used as a text book, and Suhrawardī is said to have studied it in Isfahan after leaving Maraghah. The existence of two treatises by Sāvī in our anthology shows that the works of this author were studied in the philosophical school of Maraghah. I would not be surprised if one day we were to find some evidence to show that Majduddīn Jīlī had studied with Sāvī. The dates of Sāvī's birth and death are not known, but we know that he flourished in the first half of the 6th/ 12th century. He seems to have been a friend

¹¹ See Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Vol. I, Leiden 1999, p. 477 (4606).

of Tājuddīn Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī (d. 548/1152), the author of the *Kitāb al-milal wa'n-niḥal* and *Kitāb al-muṣāra'ah*. Sāvī corresponded with Shahrastānī over some philosophical problems regarding the *Kitāb al-muṣāra'ah*, to which Shahrastānī replied. In the first treatise by Sāvī in our anthology, entitled *al-Risālat al-musammāt bi't-tauṭi'ah*, the name of Tājuddīn Mu'īn al-Islām is mentioned, and it is quite likely that by this Sāvī means Shahrastānī. A part of this treatise has been falsely attributed to Ibn Sīnā and published on the margin of the lithograph edition of Mullā Ṣadrā's *Commentary on Maibudī's Hidāyah*.

The other treatise by Sāvī is entitled *Risālah fī taḥqīq naqīḍ al-wujūd*. This work has been edited and published by M. T. Daneshpazhuh along with Sāvī's *Tabṣerah va do resālah-ye dīgar dar manteq* (Tehran 1337s).

Sāvī's works are followed by two other treatises on logic. The first is on categorical syllogisms, entitled *Risālah fī'l-qiyyāsāt al-ḥamlīyah* (pp. 307-44). The name of the author is not mentioned in the codex, but Daneshpazhuh has identified him as Sharafuddīn Muḥammad Mas'ūdī Ghaznavī. The other treatise on logic is about fourth-figure syllogisms and bears the title of *Kitāb al-lāmi' fī' sh-shikl ar-rābi'* (pp. 345-64). The author of this treatise is none other than our Majduddīn Jīlī. After the name of Jīlī, the formula "raḥimahu Allāh" is added, which indicates that Jīlī had already died when this treatise was copied.

Ibn Sīnā is obviously another favourite author of the compiler of this codex. Aside from his *Risālah fī's-sa'ādah*, at least three other works by him are included. The *Risālat ul-adḥawīyah fī'l-ma'ād*, which is positioned after Jīlī's *Risālah*, is the second work by Ibn Sīnā in the anthology (pp. 365-402). This is followed by another anonymous work on logic. Unfortunately, this treatise also suffers from lacunae (perhaps one or two folios). Then comes the third work of Ibn Sīnā in the codex, which is *Asbāb ḥudūth al-ḥurūf*. P.N. Khānlārī made use of this manuscript in his edition of this text.¹² After this book, a fragment or a chapter from an unidentified book by an unknown author is included with the title of *Faṣl fī lammīyat ikhtisāṣ al-ḥurūf bi-'adad al-ma'rūf* (pp. 443-46), and this is immediately followed by another short treatise on logic which is actually the first part of Fārābī's "At-tauṭi'ah fī'l mantīq" published in *Al-Mantiqīyāt li'l-Fārābī*.¹³

Finally, the last work in the codex is a short treatise, or probably originally a fragment from a longer treatise, by Ibn Sīnā, called "Faṣl fī'l-ḥuṣn wa asbābih" (p. 450). This fragment has been edited and translated into Turkish by Mehmet Hazmi Tura in 1939.¹⁴

The Maraghah anthology, as we have observed, contains works on both logic and philosophy. The philosophical works deal predominately with spiritual psychology, the nature and the states of the soul (*nafs*) or the spirit (*rūh*), in its pre-natal state

¹² Ibn Sīnā, *Makhārij al-ḥurūf*, Ed. Parviz Nātel Khānlārī, Tehran 1348s.

¹³ Edited by Daneshpazhuh, Vol. I, Qom 1987, pp. 11-7.

¹⁴ Daiber, *Ibid.*, 4617.

and on its post-mortem career. The works of Ghazzālī and the *Zubdah* of ‘Ayn al-Quḍāt make up more than half of the whole anthology. The metaphysical works included here generally represent the type of philosophy that was developed by Ghazzālī and other thinkers in the 6th/12th century— a philosophy that was not simply peripatetic, but was on the one hand adapted to accommodate Ash‘arite theology, and on the other inspired by mysticism (*taṣawwuf*). In fact, these two trends can be observed, in different ways, in the philosophical thinking of the two most famous students of the school of Maraghah, namely Fakhruddīn Rāzī and Shihabuddīn Suhrawardī.

Nasrollah Pourjavady